INTRODUCCION AL EXISTENCIALISMO

NICOLA ABBAGNANO



BREVIARIOS
Fondo de Cultura Económica

BREVIARIOS
del
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

108

INTRODUCCIÓN AL EXISTENCIALISMO

Traducción de:

JOSE GAOS

PREFACIO

El tema fundamental de las páginas que siguen, en las que he recogido los motivos de mi libro *La estructura de la existencia,* es que la filosofía no se justifica como trabajo de indagación o investigación doctrinal, si no se reconoce que está fundada sobre la naturaleza misma del hombre en cuanto existencia. Sus problemas se vacían de significación, si se consideran sólo como problemas teóricos o prácticos concernientes a una realidad o a objetos a los cuales resulte extraño su planteamiento o resolución, y los cuales no tengan sobre el hombre que los plantea o los resuelve más que una influencia hipotética e indirecta. Los problemas de la filosofía conciernen verdaderamente al *ser* del hombre, y no del hombre en general, sino de *cada* hombre, en la concreción de su existir, y son apelaciones o llamamientos que se le dirigen para que se ponga en claro consigo mismo, asuma sus responsabilidades y tome sus decisiones. La primera manifestación de un empeñarse en serio en un problema filosófico es su *autentificación:* la cual exige, en quien se lo plantea, el esfuerzo de recogerse y poseerse en aquel aspecto fundamental de su ser al que se refiere el problema. En el capítulo III he mostrado cómo este proceso de autentificación es, en aquello que mira al problema de la existencia, el proceso mismo del recogimiento y de la constitución del yo.

El primer corolario de tal actitud es que la filosofía es en todo caso obra estrictamente personal. Pone en juego el destino concreto, en el mundo y entre los hombres, del hombre que se empeña en ella. Y puesto que nadie puede decidir por otro, ni tomar sobre sí la elección y la responsabilidad que toca al otro, el filosofar es lo que hay de más íntimo y más secreto en la existencia del individuo: al cual no hay

palabra luminosa, ni grande ni bella verdad, que pueda aminorarle el peso de la decisión última. Con todo, el individuo no está nunca solo. Es menesteroso de ayuda y anda en busca de ayuda: y la ayuda puede recibirla y puede darla. Por eso en filosofía trabaja cada uno para sí y para los demás; escucha la palabra de los demás y hace de ella sustento y vida para la propia, la que a su vez será sustento y vida para los demás.

La filosofía no tiene la universalidad abstracta de la ciencia, la universalidad que consiste en la identidad del juicio. Su universalidad se llama comprensión y solidaridad humana. Es una universalidad en la cual sale a luz, se reconoce y se actualiza en su esencia genuina la estructura coexistencial de la existencia.

El segundo corolario de tal actitud es la *historicidad* esencial de una filosofía así entendida. Es un incesante preguntar y responder; y trasforma, según la advertencia de Platón en el *Fedro,* toda palabra escrita y trasmitida por los siglos en una respuesta o una interrogación que espera respuesta. Se mueve hacia el futuro sabiendo que sólo del futuro surge la verdad del pasado; y en la busca de tal verdad no encuentra doctrinas o esquemas genéricos, sino hombres concretos y vivos que trata de comprender y definir para comprenderse y definirse a sí misma. Una filosofía semejante no ha menester de cerrar los ojos delante de ningún aspecto del pasado, ni de intentar disfrazarlo; está abierta y pronta a reconocer cualquier aspecto que se le revele, y está también toda tendida hacia este reconocimiento, del cual, y sólo del cual, puede esperar el propio enriquecimiento y la propia definición.

El tercer corolario de esta actitud es su carácter positivo y constructivo en el enfrentamiento del yo y de la comunidad a que éste pertenece. Aborrece toda especie de ejercitación, de acomodación verbal, de mala fe confesada o no confesada. Quiere estar en

claro consigo misma y por ello también con los demás. No consiente la irresolución especulativa, porque ve en ella la irresolución existencial. Exige firmeza y lucidez, y no teme llegar hasta el fondo. Por otro lado, es abierta y comprensiva, y no tiene impaciencias o prejuicios; quiere comprender también lo que no ama ni puede amar. Se preocupa del hombre, de sus intereses concretos, de su vida entre los hombres, de todo aquello que desea de corazón. No cree que la vida sea un espectáculo o drama al que se pueda asistir. Ni ama el drama. Quiere ofrecer una vía sólida, abierta, libre, para que el hombre pueda recorrerla.

Alquien ha rechazado el término de *existencialismo* para definir la filosofía de la existencia. Ésta es la filosofía sin más, la *philosophia perennis.* Y de hecho su capacidad de asumir y hacer valer dentro de sí motivos y temas de la tradición filosófica de todas las edades, es poco menos que ilimitada; ni ha faltado quien ha querido ironizar burlonamente sobre tal capacidad, considerándola un signo de su escasa originalidad. En realidad, tal capacidad bastaría, si no hubiese otras cosas, para sellar su originalidad, porque las direcciones filosóficas son, las más de las veces, exclusivas y estrechas, y se dejan fuera muchos temas vitales de la tradición filosófica. Pero ésta es, en verdad, la manifestación de un aspecto más profundo, que es su historicidad, su hacerse o ponerse como historia, como comprensión coexistencial. Con todo, pienso que ninguna filosofía debe sustraerse a una definición que la individualice, y que por eso debe aceptarse el término de *existencialismo* por cuantos consideren el filosofar vinculado con la existencia misma del hombre.

Dicho esto, es, sin embargo, tiempo de decir que el existencialismo comprende distintas posiciones, antagonistas en ciertos puntos, y que considerarlo en bloque para discutirlo y criticarlo sólo es un fácil y no

concluyente expediente polémico. En el capítulo II he precisado sus posiciones fundamentales. Estas posiciones fundamentales no pueden ser más que tres, porque no pueden más que sacarse de la naturaleza misma de la existencia en cuanto relación con el ser. La determinación de esas tres posiciones, tal como ha sido hecha por mí, torna inmediatamente posible su confrontación estimativa, y sobre todo el examen comparativo de su capacidad constructiva. Un existencialismo que no quiera resolverse a ser la negación de la existencia, no puede más que hacer hincapié en la *relación* con el ser en que consiste la existencia, y definir, por tanto, la existencia auténtica como consolidación de semejante relación. La consolidación de la relación lleva al reconocimiento y a la fundamentación de la *posibilidad* de la relación misma (posibilidad trascendental) y así se encuentra el núcleo sustancial y originario de la existencia, que es, al mismo tiempo, su *norma* constitutiva. Con esto salen las determinaciones existenciales de la indiferencia estimativa a la que las reducen las posiciones negativas del existencialismo, y se estabilizan en su jerarquía, a los fines de la constitución de una existencia auténtica, esto es, de la posibilidad ofrecida al hombre de realizarse como unidad propia en un mundo ordenado y en una comunidad que le ofrezca garantía de solidaridad y comprensión. Todas las páginas que siguen están dedicadas al análisis de esta actitud; y de este análisis puede sacar cada cual, creo yo, motivos vitales de orientación.

En el capítulo II (§ 1) he expuesto las razones vitales del existencialismo: razones que están en camino de ser cada vez más vivas. Un primer signo de tal vitalidad es el gran número de críticas, acusaciones o reclamaciones que suscita hoy el existencialismo en Italia. De muchas de estas críticas, acusaciones o reclamaciones no vale la pena ocuparse, por estar sugeridas por aquella refinada astucia polémica que se imagina combatir el existencialismo entero mediante cualquier punto o motivo que se ve, o se cree ver, en alguna de sus posiciones. Otras observaciones son incompletas o reticentes; de donde que no aprieten nada. Se dice, por ejemplo, que el existencialismo es una forma de antiintelectualismo o irracionalismo, porque es una filosofía de lo finito, de lo contingente, de lo temporal. Pero se deja de observar que lo finito, lo contingente, etc., entran en el existencialismo, no ya como *escándalos* de la razón o del intelecto, sino como elementos concretos y positivos del análisis, elementos sin los cuales no serían posibles la racionalidad misma ni la inteligencia del mundo. Se dice también que el existencialismo es romanticismo, sin notar que del mismo modo podría decirse que es platonismo o idealismo, porque de cierto que no presenta el filo de las armas al sentimiento, como no las presenta a la trascendencia o a la subjetividad, pero con esto no hace suyo el mito del sentimiento, como tampoco el de la trascendencia o del sujeto absoluto. Otros, todavía más ingenuamente, toman el existencialismo por intimismo, sin notar que la existencia es continua apertura hacia el mundo y hacia los demás. Otros oponen al existencialismo la lógica, considerando aún la lógica como el órgano del pensamiento en general; sin darse cuenta de que toda doctrina, incluso toda concreta actitud humana, tiene su lógica propia. Todas estas reclamaciones o críticas no tienen otro valor que el mostrar la necesidad, sentida por todas las corrientes de la filosofía italiana contemporánea, de definir la propia posición enfrente del existencialismo.

La misma necesidad mueve a otros reconocimientos no menos significativos: los que muchos hacen de la afinidad de las respectivas posiciones con la del existencialismo. Tales afinidades son efectivas y reveladoras, porque el existencialismo se nutre de elementos diversos y aparentemente divergentes de la

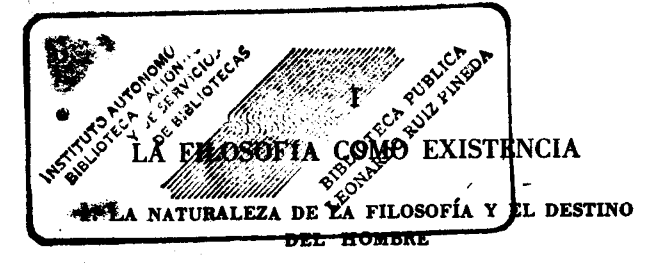
tradición filosófica próxima y remota. Ni entiende rechazar las aportaciones que le vengan o puedan venirle de otras doctrinas, porque la actitud que defiende y encarna consiste justamente en comprender y aceptar todo elemento positivo de doctrina o análisis. Mas no por ello es menester olvidar que el existencialismo sólo subsiste como actitud concreta de una personalidad, y que no hay afinidad alguna de doctrina o de puntos especulativos que pueda sustituir al acto fundamental de aceptación y reconocimiento de sí que exige.

Turín, abril del 42.

Advertencia a la tercera edición

Esta tercera edición, que aparece a breve distancia de la segunda, presenta el libro sin cambios sustanciales. Los lectores que quieran seguir los desarrollos del punto de vista aquí sostenido, sobre todo respecto de la religión, de la ciencia y de la razón filosófica, pueden ver ahora otros escritos míos: *Filosofía, religión, ciencia* (ed. Taylor, 1947) y *Existencialismo positivo* (ed. Taylor, 1948).

Turín, junio del 48.



I

LA FILOSOFÍA COMO EXISTENCIA

LA NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA Y EL DESTINO DEL HOMBRE

Tratar hoy de la naturaleza de la filosofía significa tener ya por firmemente establecido un punto esencial: la necesidad para el hombre, porque él *es*, porque *debe* ser, del filosofar. Porque, si la filosofía fuese el *jardín de Epicuro,* donde se pudiese vivir aparte, fuera de las vicisitudes y de los golpes duros, debiéramos tenerla, hoy, por indigna de nosotros. Pero no es el jardín de Epicuro. No es el aristocrático ejercicio de unos pocos espíritus ociosos, ni la estratosférica región donde pueda encontrarse refugio y consuelo para los males y las desilusiones de la vida. Hay un sentido —y es un sentido bastante antiguo— en que el filosofar se identifica con la existencia misma del hombre y en que (como quería Platón) no se puede ser hombre sin ser filósofo. En este sentido —que debemos aclarar en estas páginas— *existir* significa, pura y exclusivamente, *filosofar,* aunque filosofar no signifique *siempre* hacer filosofía. Y, en efecto, filosofar significa para el hombre, en primer lugar, afrontar con los ojos abiertos el propio destino y plantearse claramente los problemas que resultan de la justa relación consigo mismo, con los demás hombres y con el mundo. Significa, no ya limitarse a elaborar conceptos, a idear sistemas, sino elegir, decidir, empeñarse, apasionarse: vivir auténticamente y ser auténticamente sí mismo. Ciertamente, a este filosofar, que es el único originario, verdadero y eterno filosofar, le ofrece una ayuda preciosa el trabajo técnico de los filósofos, con su tradición secular de investigaciones, de experiencias y de mitos. Gracias a las doctrinas filosóficas

que se han sucedido a lo largo de los siglos, está puesto el hombre en posesión de los instrumentos indispensables para entender e interpretar a sí mismo y al mundo y tomar la actitud del verdadero filosofar, esto es, del auténtico existir. Pero las doctrinas son medios y no fines. Ofrecen al hombre una ayuda eficaz, pero no lo son todo. En última instancia, debe decidir el hombre, el hombre individual. La vida le plantea continuamente cuestiones a las que debe responder. Toda acción suya, cualquiera que sea su relieve, es una respuesta. Gracias a cada una de estas respuestas sale un poco el mundo de la niebla para tomar cierta forma frente a él. Rehusarse a responder es rechazarlo a la niebla.

A la filosofía puede y debe pedirle el hombre el comprenderse a sí mismo un poco mejor; y los hombres el entenderse un poco mejor entre sí. La comprensión de sí mismo, la inteligencia recíproca entre los hombres, están en la base de toda obra, de todo trabajo humano; y constituyen la trama de que está tejida la vida cotidiana del individuo, como la vida histórica de la humanidad. De nada servirían las más duras experiencias, los dolores y las tragedias, si los hombres no hubiesen de sacar de ellas una enseñanza; y tal enseñanza solo la filosofía puede formularla, extrayendo de las experiencias de la historia el incentivo para llegar a una más profunda y más *humana* comprensión del hombre.

2. Paso del sentido restringido de la filosofía como doctrina al sentido justo de la filosofía como existencia

Es menester, en primer lugar, librarse del prejuicio de que la filosofía sea sólo una *disciplina* particular; sea sólo el *trabajo* de un círculo restringido de personas que dedican su actividad a reflexionar y a indagar sobre cierto género de problemas, y que haciendo así

llegan a elaborar, o bien a aceptar o a repensar, una *doctrina*. Es también esto: pero no es sólo esto. El limitarla a este sentido restringido determina necesariamente la pretensión de restringir su validez y de tenerla por insuficiente a los fines de esa autocomprensión de sí que trata de alcanzar en ella el hombre. Nacen así esas direcciones (siempre renovadas) que tienen toda doctrina o sistema por demasiado estrecho para expresar el sentido de la vida y pretenden fundar la concreción de este sentido en experiencias espirituales tenidas por más vastas y profundas. En realidad, el acto de considerar los límites y la estrechez de un sistema filosófico para alcanzar más allá de él una forma de experiencia o de vida que lo complete y restablezca el *sentido total* de la vida, este acto es, y *él sólo*, el acto auténtico del filosofar. En ninguna de estas direcciones, en ninguna de estas actitudes es verdaderamente el filosofar la doctrina o el sistema que se reconoce estrecho o limitado, sino que es el acto de comprensión con el que se supera esta estrechez o esta limitación y se obtiene el significado *total* de la vida.

La crítica de la filosofía, en lo que tiene de positivamente significativo, es el restablecimiento de la plena concreción del filosofar y de la *libertad* del hombre frente a toda doctrina. Mas justo de esta libertad nace el problema de la filosofía: que *no* es el problema de una cierta doctrina o de un cierto tipo de trabajo, sino que es el problema de la justificación y del fundamento humano de *todo* trabajo de indagación y de elaboración, de *toda* doctrina. Es el problema de aquello que es la filosofía en su significación humana, en aquella significación que una doctrina puede encarnar más o menos, pero de la cual siempre debe derivar su verdad. Ya que si hay una filosofía como doctrina, debe haber una filosofía como acto humano, como momento o naturaleza de la existencia humana. Y en este filosofar debe encontrar su funda-

mento toda doctrina: y de él sólo vale la pena establecer la significación.

Pero justo porque en este sentido es el filosofar un acto humano, un aspecto que debemos presumir esencial de la existencia, el problema de él *es el problema que el hombre se plantea a sí mismo en torno a sí mismo, es el ser mismo del hombre como problema de sí mismo.* Apenas queda el filosofar sustraído a una esfera circunscrita, que por tal resultaría abstracta y alejada de la vida, apenas se le ha reconocido vital y eficiente en la vida misma del hombre, instantáneamente define *en un sentido preciso* el ser del hombre: hace de él el ser que es el problema de sí mismo; hace de él el ser que busca el ser; y por eso pregunta, y duda, y teme, y actúa para dominar el futuro.

3. La existencia sobre el fundamento de la indeterminación problemática

Al hombre sólo pertenece el ser en esta forma problemática; la cual define, por ello, la *existencia* propiamente humana. Yo (cada uno de nosotros sólo puede hablar en primera persona) cumplo un acto importante de mi existencia: inicio o cumplo, por ejemplo, un trabajo al que está ligada buena parte de mi vida y de mis intereses; ligo mi destino al de otra persona; afronto un daño o un peligro en vista de un interés que tengo por superior. En todos estos casos mi acto —que llamo *decisión,* pero que *no* es sólo un acto de voluntad, porque empeña todo mi ser, y que por eso mejor se llamaría *acto existencial*—, mi acto existencial, en todos estos casos, implica una *indeterminación real* en su alcance y en su resultado y por lo mismo también un *riesgo* para mí. El trabajo que he iniciado debe ser llevado a término y puede tener más o menos éxito; aquello que he terminado puede encarnar de veras el sentido y el interés vital que me lo sugirió, o puede resultar una desilusión; el vínculo que he contraído puede tener sobre mí y sobre la persona que me es cara la influencia más diversa; mi acto de bravura puede ser útil a la causa que defiendo o también puede ser inútil o irrelevante. Y en todos estos casos puedo perder todo lo que quiero de corazón y constituye para mí el sentido de la vida.

Esta indeterminación real, esta fundamental problematicidad es propia de todos los actos existenciales. Cuanto más importante es la decisión, tanto mayor relieve tiene para mi existencia, más nítida se revela la alternativa en ella implícita.

Ahora bien, lo que constituye la naturaleza de esta indeterminación o problematicidad, es que ésta se halla presente en cualquier acto existencial como un *saber efectivo,* que determina desde dentro la naturaleza del acto. Yo sé, en todo caso, que afronto un riesgo, y este mi saber está presente en mi decisión y constituye un elemento necesario de ella. Mi decisión no es una decisión a la que se agregue desde fuera la consideración abstracta de la problematicidad que la acompaña y, por ende, del riesgo implícito en ella. Es, por el contrario, una decisión tomada *sobre el fundamento* de la problematicidad y del riesgo inherente, y de la que, por tanto, constituyen la problematicidad y el riesgo el elemento esencial. La indeterminación no viene *después* de esa decisión, sino que está *dentro* de ella, constituyéndola en cuanto tal. *Todo acto existencial es un acto de indeterminación problemática.*

La indeterminación problemática expresa la naturaleza del acto existencial en cuanto no se agota en sí, sino que procede de cierto modo *hacia más allá* de sí, constituyendo un movimiento que va *de* algo *a* algo y que, por ende, suelda una con otra la fase inicial y la fase final. Mi decisión tiende a hacer de modo que el porvenir sea, bajo el aspecto que se refiere a ella, tal cual quiero que sea con el acto mismo

de la decisión. Si es una decisión *auténtica* y no un deseo o una simple veleidad, se mueve hacia el porvenir con la pretensión de soldarlo con el pasado en una unidad que realice el sentido total de la decisión misma. Esta pretensión implícita en la decisión está fundada sobre una indeterminación efectiva, esto es, sobre la posibilidad de que las cosas se desarrollen de distinta manera de aquella que decido; pero también está fundada sobre el asumir, por mí que decido, este riesgo, y sobre la consideración de todas las posibles garantías que puedo conseguir. La problematicidad interna de mi acto existencial constituye, así, la *unidad* de una situación *anterior* al acto (y en cuanto tal, *pasada*) con una situación que está *más allá* del acto, en el porvenir, y que *debe* ser, en virtud del acto mismo, la garantía de la continuación y de la realización del pasado. Pero en el acto existencial es este movimiento, que unifica pasado y porvenir en el presente de la decisión y que constituye, en el porvenir, una situación que *puede no* ser, pero que *debe* ser, el fundamento y la justificación de la situación que ha sido. Este movimiento propio del acto existencial auténtico, esta soldadura de una situación futura que se presenta indeterminada en su posibilidad, pero que, sin embargo, *debe* ser, con una situación inicial, puede llamarse *estructura.*

Podremos decir entonces que la estructura expresa la naturaleza del acto existencial, en cuanto es un acto de indeterminación problemática. La estructura es el movimiento que pone y justifica una situación *por venir*, que es la significación auténtica y el valor de la situación *desde* la cual mueve la decisión. La estructura no elimina la indeterminación problemática, antes la constituye. La decisión tiene un sentido porque hay *algo* que decidir, porque hay algo de indeterminado: pero tiende a encaminar la indeterminación en un sentido preciso, esto es, en un sentido en el cual, y sólo en el cual, puede revelar toda su significación. La estructura realiza el significado de la temporalidad, esto es, la unidad del pasado y del porvenir, en el acto de una decisión que pone en el porvenir la significación del pasado. La estructura expresa un movimiento que está siempre cumplido y es siempre perfecto en sí y que, sin embargo, está siempre abierto hacia adelante y hacia adelante marcha. No es una forma inmóvil, un plano o un diseño determinados: no es una preordenación definitiva de la existencia. Es la existencia misma en su absoluta libertad; y, sin embargo, está exenta de todo carácter amorfo y de toda indiferencia. En cuanto es constitutiva de una estructura, la decisión propia de un acto existencial instaura una situación final problemática, que es el *deber ser* de la misma situación inicial. Consideremos alguno de los ejemplos que he puesto hace poco: la decisión de unir mi destino al de otra persona tiende a la actualización de una *vida en dos* que realice y fundamente la significación del amor que sugirió la decisión.

Pero justo porque el movimiento de la estructura está, en su continuo cumplimiento, continuamente abierto hacia el porvenir, la decisión en que se constituye no es jamás una decisión *tomada de una vez por todas.* El riesgo no está jamás eliminado; la indeterminación no está jamás abolida. La decisión debe renovarse, ya que el renovarla es requerimiento de la naturaleza problemática de la estructura. Nada hay de definitivo en la existencia humana: definitivo en el sentido de que no pueda perderse, de que no pueda ponerse en duda, de que no pida más decisión y coraje, de que pueda conservarse sin esfuerzo.

4. El acto existencial como decisión auténtica

El acto existencial de que hemos hablado es el acto existencial *auténtico.* Es una decisión de la que forma parte integrante la consideración del riesgo y de la

responsabilidad que éste implica. Pero son evidentemente posibles al hombre también otros actos, actos en los cuales falte o se eche de menos la decisión, y en los cuales prefiera el hombre evitar el riesgo y no afrontar la responsabilidad de una elección decisiva. En estos casos, el hombre *se deja vivir,* por decirlo así, sin decidir, sin elegir, sin buscar la soldadura entre el pasado y el porvenir, sin proponerse justificar en el porvenir el sentido y realizar la naturaleza del propio pasado. El hombre vive entonces en estado de *dispersión;* no se posee, ni posee verdaderamente sus posibilidades. Su existencia no se suelda en el círculo de la estructura, no se *cumple* verdaderamente, ni verdaderamente se *abre* hacia el porvenir. La estructura sólo implica para él un *llamamiento* a la decisión y a la elección, no una decisión o una elección, efectiva. Tratemos de percibir todo el significado de esta alternativa, en la cual está puesto continuamente el hombre entre su constitución estructural y su vida dispersa.

En la decisión constitutiva de la estructura se identifica verdaderamente el hombre a sí mismo con la posibilidad que elige. En esa posibilidad que hace suya se pone y reconoce a sí mismo; en esa posibilidad se realiza. Tomando posesión de ella en la acción decidida, toma verdaderamente posesión de sí mismo. Ya no se siente mecido por posibilidades diversas, ya no persigue al azar una u otra posibilidad para abandonarla inmediatamente después. La ha reconocido como *suya propia,* esto es, como constitutiva de él, de su personalidad en su unidad. Ha decidido acerca de aquella posibilidad porque ha decidido acerca de sí mismo, y ha decidido acerca de sí mismo en el sentido de su unidad. Ha decidido poseerse; y poseerse en aquella posibilidad privilegiada que ha hecho suya, en la que se ha reconocido. Para él se ha terminado la danza desenfrenada de las diversas posibilidades que afloran a cada instante sin llegar a afirmarse. *Se*

posee a sí mismo. Su personalidad se ha determinado en su unidad, y la riqueza aparente de la múltiple dispersión de las posibilidades la ha sustituído la riqueza verdadera, interior y profunda de la unidad y de la vida intensa. El movimiento estructural es, por ende, la realización de la unidad del hombre, de su personalidad. Es el movimiento por el cual se empeña el hombre en el sentido de su unidad y permanece *fiel* a sí mismo. *La finalidad expresa verdaderamente el sentido de la estructura.* En la estructura decide el hombre ser fiel a sí mismo, ser verdaderamente él mismo, autoposeerse. Mediante ella conquista el hombre un *destino.* Ha elegido su propio ser y se ha empeñado en ese sentido; esta elección, que expresa el acto fundamental de fidelidad a sí mismo es el destino. Pero la elección que constituye el destino no es sólo la elección de *una* posibilidad; es la elección de sí mismo, de la unidad propia, realizada en la soldadura del pasado con el porvenir y por eso es la *elección la decisión de decidir.* La posibilidad que elijo en ese paso no es una entre muchas, sino que es la que *debo* elegir para ser yo mismo. Por eso una vez que la he hecho mía, fundamenta y justifica mi capacidad de pertenecernos y de ser yo mismo. Este aspecto esencial de la estructura puede, por ello, expresarse diciendo que la estructura es *un movimiento que va de una posibilidad a la posibilidad de esta posibilidad,* esto es, a la *posibilidad trascendental.* La posibilidad trascendental es el fortificarse, el afirmarse y el fundarse en la propia posibilidad inicial; es, en cierto respecto, la misma posibilidad inicial, pero en su significación íntegra, definitiva y plenamente expresa, en la significación que marcha hacia el más allá, hacia el futuro. La posibilidad trascendental constituye, como *forma final* mía, mi verdadero yo mismo. Elimina la dispersión de las posibilidades rivales, porque las fundamenta y las unifica todas en la posesión que garantiza ella sola. Mediante ella sola

soy libre, porque mediante ella sola me sustraigo al capricho y al azar de la dispersión y me realizo íntegramente, únicamente como yo mismo. Ahora bien, si esta es la alternativa auténtica de la estructura existencial, y si esta alternativa auténtica significa posesión y autoposesión, personalidad y libertad, es evidente que la otra alternativa, aquella por la cual se sustrae el hombre a la decisión existencial y permanece en estado de dispersión, expresa la no-posesión, la unidad anónima, la no-libertad. El hombre que no decide, no se realiza; no actualiza la unidad propia de su personalidad, sino que permanece en el anónimo y renuncia a su libertad, que es sólo la de la elección y de la posibilidad trascendental. Pero así como el que ha decidido debe aún decidir, así también el que *no* ha decidido *puede* aún decidir. El llamamiento de la estructura se dirige al hombre en toda circunstancia. Debemos ver ahora mejor el significado y la naturaleza de este llamamiento.

5. La decisión auténtica como fundación de la relación con el ser

En la estructura decido de mí mismo, de mi propio ser. Mi acto constitutivo es el acto constitutivo de mí como individualidad auténtica, que posee un destino. Pero el acto con que me constituyo en la estructura es también el acto con que me trasciendo. *Sólo decido acerca de mí en cuanto decido acerca de lo que debo ser*. El *ser* entra en mi decisión como entro yo mismo. No puedo empeñarme en la elección que hago sino en la medida en que empeño el *ser* que debe serme propio. En mi individualidad, en la finitud de mi naturaleza, estoy definido por una esfera que al mismo tiempo me trasciende y me constituye. La decisión *acerca de mí* es la decisión acerca del *ser* que debe pertenecerme, que debe constituir mi posesión auténtica. La elección que hago es la elección que constituye no sólo mi inconfundible unidad finita, sino también, y en el mismo acto, *una esfera del ser* que se vuelve mi posesión propia. El movimiento de la estructura aparece, bajo este aspecto, como el movimiento con que decido anclar mi individualidad finita en una esfera que la trasciende y de la que saca toda su significación. El ser de que estoy tejido en mi finitud me rebasa continuamente, me lleva constinuamente más allá de mí mismo con la continuidad misma del movimiento con que decido de mí mismo. *Si la constitución de mi individualidad está expresa en la posesión del ser que realizo en ella, es evidente que ella implica simultáneamente la constitución de este ser*. La posibilidad individual y definida de que entro en posesión con mi decisión sólo se vuelve una posibilidad *mía* porque deja de ser sólo mía para pertenecer a una esfera que va más allá de mi finitud. La posibilidad *óntica* sólo es tal porque es al mismo tiempo una posibilidad *ontológica*. Mi posibilidad sólo es tal porque pertenece a un *ser* que va más allá de mí mismo. Mi decisión es la instauración de una relación entre la posibilidad óntica y la posibilidad ontológica, relación necesariamente conexa con el acto de mi constitución auténtica. *La elección puede definirse justo como esta relación. Ella funda en el ser la posibilidad que me es propia y que se vuelve posibilidad propia del ser*. En virtud de la misma relación se mueve el ser hacia mí para fundar la posibilidad que me es propia, sin que por esto se pierda la problematicidad fundamental de la relación. Como fundamento de mi individualidad y finitud, la estructura se revela así como la constitución de un ser que en la concreción y determinación de sus esferas garantiza el valor de todo lo que soy y poseo.

6. La trascendencia del ser como fundamento de la comprensión coexistencial

Pero este ser que es el mío, que es, más bien, cuanto hay de más mío, porque me define en lo que verdaderamente soy y debo ser, en cuanto que me define trascendiéndome, ya no es sólo mío. Resulta mi zona de encuentro y de comunicación como hombre con el otro hombre con el que *coexisto*. Expresa la posibilidad y el fundamento de la coexistencia, así como expresa la posibilidad y el fundamento de las individualidades coexistentes. Un ser que me perteneciese aislándome, me anularía como individualidad; pero el ser que me define en mi individualidad me abre a la coexistencia y determina una esfera infinita en que subsisten posibilidades infinitas de encuentro, esto es, de inteligencia y de comprensión, entre yo y el otro. Un artista que ha logrado expresarse a sí mismo y ser él mismo en su arte, ha determinado todo un mundo, abierto a los demás hombres y rico de posibilidades para su recíproca comprensión. Pero un artista que no se haya expresado y que por ello no haya creado nada vital, ha fallado en la realización de la propia individualidad, así como en la creación de una esfera que ofrezca posibilidad de comprensión a los demás individuos.

El ser que me constituye en mi individualidad *me* trasciende, pero *no* trasciende mi estructura, en la que está puesto como fundamento de mi constitución auténtica y de la comprensión coexistencial. Ahora bien, la relación que se realiza en la estructura entre la posibilidad óntica y la posibilidad ontológica, relación constitutiva a un tiempo de mi finitud y del ser coexistencial, es la *posibilidad trascendental*. El movimiento de la estructura encuentra, pues, toda su significación en la posibilidad trascendental. Esta es la posibilidad de que mi posibilidad se vuelva, como mía, posibilidad del ser y por ello de la comunidad *coexistente*, y esta posibilidad es el mismo fundamento último de mi constitución como individuo, del *ser* que me define, de la *coexistencia* que encuentra en este ser su realización.

7. La posibilidad trascendental como norma constitutiva del hombre

Pero es evidente que la posibilidad trascendental, justo como tal, no está *en el mismo plano* de las demás posibilidades ónticas y ontológicas, como si se ofreciese indiferentemente a la elección del ente que debe decidir. La posibilidad trascendental funda y justifica las demás que se realizan en verdad sólo en la relación en que ella consiste: está, pues, en un plano diverso y superior; y es la que llama al acto, por decirlo así, a la posibilidad óntica y ontológica, cuando el hombre, decidiendo, instaura entre ellas esa relación que es el acto mismo de su constitución. La decisión del hombre le es, por tanto, sugerida por la posibilidad trascendental, que es el *deber ser* del hombre en su individualidad auténtica y por ello también del ser y de la comunidad coexistente. La posibilidad trascendental sustrae al hombre a la *indiferencia* de las posibilidades que se le ofrecen en el mismo plano, y empeñándolo en el sentido de la realización íntegra de su individualidad finita, lo *engancha* al ser y lo *introduce* en la comunidad coexistente. Por la posibilidad trascendental se vuelve la estructura *deber ser, normatividad*. El deber ser expresa el empeñarse del hombre en la dirección del ser que debe pertenecerle como propio y en la dirección de la comunidad con que debe entenderse. La posibilidad trascendental es, pues, la norma misma de la constitución del hombre en su autenticidad. Está más allá del hombre, más allá de su finitud, porque lo empeña respecto del ser que lo trasciende y no obstante le está presente en su más profunda intimidad, porque

es el deber ser de su misma finitud, de su misma individualidad propia. La norma me empeña en el sentido de la fidelidad a mí mismo. Lo que verdaderamente debo hacer es lo que debo ser. Mas para ser yo mismo debo hacer mío lo que está más allá de mí y me trasciende, lo que se me impone con la sugestión y el poder de un valor superior, lo que instaura entre mí y los demás la posibilidad de una inteligencia efectiva. La normatividad expresa el aspecto profundo, sustancial, de la estructura; *lo que ésta es en sí.* Pero lo que la estructura es en sí, es la norma de lo que debo ser y de lo que soy en mí, en mi misma finitud. Si el hombre dijese que la norma es él mismo, la haría bajar de su esencial superioridad y la anularía como norma; pero la norma es lo que verdaderamente *debe* ser el hombre, y por ello es el *ser* mismo que lo funda en su finitud, lo justifica y lo lleva a su íntegra realización.

8. El mundo como determinación fundamental de la estructura del hombre

La estructura nos da, así, cuenta, justo en virtud de su esencia normativa, de la estrecha conexión subsistente entre el hombre, el ser del hombre -- la comunidad coexistente. Estrecha conexión por la cual se definen estos tres términos en el mismo acto de decisión y de elección que es el acto constitutivo de la estructura. La necesidad de esta relación en cuanto constitutiva de la estructura del hombre, hace de éste un *ente en el mundo.* El hombre, realizándose en virtud del movimiento estructural, se pone en una totalidad que lo *comprende juntamente* con los entes coexistentes y con el ser de los entes.

El hombre, en la coexistencia de los hombres y en la común participación en el ser, implica su *copresencia* lo mismo que la de los demás hombres y del ser, en una totalidad incondicionada, que es el mundo. Éste es, pues, una determinación fundamental de la estructura del hombre, ya que ésta, trascendiendo al hombre, lo pone en una relación necesaria con el ser y con los hombres y, por ende, en una totalidad incondicionada que lo *comprende.* La naturaleza del mundo está, así, determinada por el ser éste la *totalidad de que forma parte el hombre,* en virtud de la misma estructura, como estructura trascendente. La condición de la copresencia simultánea del hombre, del ser y de la coexistencia *en* el mundo es la *corporeidad,* esto es, el ponerse los hombres y el ser en una *multiplicidad conexa* y, sin embargo, *exteriorizada,* tal cual es propia de los cuerpos. La corporeidad es irreducible. No puede reducirse a una apariencia, porque realiza un aspecto fundamental de la estructura que exige la *copresencia,* en una totalidad sistemática, del hombre con el ser y con la comunidad coexistente. La corporeidad no puede ser depreciada, no puede ser reducida a nada, no puede ser olvidada en modo alguno por una comprensión efectiva de la existencia humana y debe entenderse como corporeidad, no como velo o apariencia de la espiritualidad. La conexión existencial entre el hombre y el ser que se manifiesta en la corporeidad del mundo hace, así, que el hombre tenga, como cuerpo, *menester* de las *cosas del mundo.* El menester expresa, dentro de los límites de la corporeidad del hombre, la conexión necesaria de éste con su ser constitutivo. El mundo es el dominio del *conocimiento* del hombre en cuanto es conocimiento de cosas, es el dominio de la percepción y de la utilización de las cosas como instrumentos, es el dominio de la ciencia que observa y mide las cosas en su instrumentalidad.

Las posibilidades del hombre resultan inmediatamente *menesteres,* esto es, utilizaciones actuales o posibles de las cosas del mundo en cuanto *instrumentos.* La decisión del hombre es, por lo mismo, acción en el mundo, fabricación, utilización, técnica, producción,

trabajo; retirarse del mundo no le es posible al hombre, porque no le es posible ser él mismo sino en conexión con el ser y con los hombres, sino *en* el mundo.

9. La temporalidad como esencia de la finitud del hombre

En lo anterior están implícitos algunos esclarecimientos fundamentales de la naturaleza *temporal* de la estructura del hombre. El movimiento estructural, como relación entre la posibilidad óntica y la posibilidad ontológica, es por su misma problematicidad el movimiento *del* tiempo. El acto con que el hombre tiende a constituir en el ser la posibilidad que le es propia, es también el acto con que el ser *viene al encuentro* del hombre para fundarlo en su finitud. Este venir del ser al encuentro del hombre es el porvenir, como determinación fundamental de la temporalidad. Pero es un venir al encuentro problemático, que no elimina el riesgo del hombre, y justo por esto es un porvenir. La problematicidad es en su aspecto temporal la *nihilidad posible* de las posibilidades del hombre, esto es, la posibilidad —conexa con todas las posibilidades que elige y hace suyas el hombre— de *no* lograr fundarse en el ser y de quedar perdidas. La decisión del hombre, cuando es auténtica, lo empeña y por ello lo garantiza en su constitución, pero no elimina la problematicidad, antes bien, la confirma. Implica la aceptación de la problematicidad y del riesgo como tales, esto es, la aceptación que hace el hombre de su propia finitud; ya que *temporalidad significa finitud.* Es el tiempo lo que mantiene al hombre en su finitud, manteniéndolo en la problematicidad de la relación trascendental entre la posibilidad óntica y la ontológica. El presente temporal del hombre es el mismo acto por el cual es el hombre un ente finito. Pero esta finitud sólo asume toda su significación, y la temporalidad (que puede también ser superficialidad y dispersión) sólo se vuelve historicidad, esto es, concentración significativa, cuando el hombre decide *justo en el sentido* de su finitud, asumiendo esta finitud como su misma naturaleza y conservándose *fiel* a ella.

10. La libertad como liberación del pecado

La estructura de la existencia instala al hombre en la naturaleza auténtica de su finitud *sólo mediante* la decisión y la elección del ente mismo. El llamamiento que el ser del hombre dirige al hombre sólo resulta verdaderamente realizado en su significación *por* la elección del hombre. *Nada acaece de veras en la existencia del hombre sin su elección.* La estructura del hombre es esencialmente libertad, libertad que no es indiferencia, sino normatividad, deber ser: deber ser de la personalidad finita del hombre y por ello del ser unidad que la funda y de la comunidad que halla en este ser su terreno de encuentro y de inteligencia recíproca. Continuamente se halla el hombre frente a la alternativa crucial entre el ser y el no ser, entre la posesión de sí en la posesión de las propias posibilidades y el dispersarse y banalizarse de estas posibilidades, entre una vida anónima e insignificante y una vida intensa y significativa que se enraíce en la historia. Esta alternativa se ofrece continuamente a la elección del hombre, no ya en la indiferencia de sus opuestas posibilidades, sino en el llamamiento real, en continua renovación, que hace al hombre la posibilidad auténtica, en el acto de enderezarlo hacia la historicidad. La libertad del hombre está garantizada por la renovación incesante de este llamamiento. Cierto, el hombre *puede* también *no* escucharlo, y esta posibilidad es efectiva y real; es la posibilidad del pecado.

El pecado es la dispersión, la superficialidad, el abandonarse, el echarse en la vida tal como viene, la incapacidad de coordinarla y dominarla y con ello

la incapacidad de dominarse y poseerse. El pecado es una efectiva posibilidad inherente a la estructura. Está ligado a la temporalidad, que es el fundamento de la posible nihilidad de la constitución propia del hombre. Banalizando y dispersando las posibilidades del hombre, vuelve el pecado anónima e insignificante su vida, impide la constitución de su personalidad, lo aísla y lo *esconde* al ser y a la coexistencia. Con todo, no hace imposible el llamamiento que desde la interioridad misma de su estructura dirige el ser al hombre mediante la norma. Así, la estructura, si bien enderezada originariamente a garantizar la constitución de la unidad auténtica del hombre en su relación con el ser y con los hombres coexistentes, es justo por esto, y al mismo tiempo que esto, la posibilidad del pecado.

11. La pasión como un autolimitarse del hombre en la propia finitud

Sustraerse a la dispersión, vencer el pecado, sólo es posible con una elección que decida la *fidelidad* del hombre para consigo mismo. Esta fidelidad es la fidelidad del hombre para con su propia finitud. La finitud no debe desconocerse ni renegarse: debe reconocerse, aceptarse y realizarse hasta el fondo. Si se la reniega y desconoce, es una cadena que se arrastra sin saberlo, pero que traba todo movimiento y hace imposible toda creación. Pero si se acepta y reconoce, si se realiza hasta el fondo, se vuelve la sustancia misma de la libertad. El hombre se autolimita entonces en su propia finitud, haciéndola capaz de *pasión*. Excluye de sí o abandona todo lo que lo distrae y lo dispersa; vive en la concentración de su esfuerzo y acepta plenamente los riesgos inmanentes a ella. Lo que de veras puede hacer el hombre, sólo puede hacerlo con la pasión. Sólo por ella es libre *en* su finitud y *por* su finitud. La posibilidad que ha elegido

y hecho suya le pertenece como propia y le consiente realizarse en una complejidad tanto más rica y profunda cuanto más excluye la dispersión y la extensión. Ninguna consideración extraña es suficiente entonces para detenerlo. Ha decidido y continuamente decide con una elección libre y apasionada que lo mantiene en la fidelidad a sí mismo y lo instala en su destino. Entonces se presenta delante de él, en toda su claridad, el riesgo fundamental de la existencia humana: la *muerte*.

12. La muerte como posibilidad delimitante. La fidelidad a la muerte

Puede medirse la seriedad de una doctrina filosófica por la consideración de que hace objeto a la muerte. Una doctrina en la que no pueda entrar la consideración de la muerte sin trastornar su orden y su cuadro, es una ejercitación abstracta, no una filosofía. Ya que la existencia humana debe estar *justo en su naturaleza* caracterizada por la muerte: por la muerte no como *hecho* que acaece inevitablemente en el orden necesario de las cosas naturales, sino como *posibilidad* siempre presente, siempre conexa con todas las posibilidades humanas. Como hecho nos es extraña, como posibilidad determina toda nuestra naturaleza y toda nuestra existencia. El sentido de la muerte es, en efecto, el sentido mismo de la problematicidad de la existencia y, por ende, de su temporalidad. Todas las posibilidades del hombre son tales que pueden *no ser*, y el hombre mismo es, en la forma general de su existir, tal que *puede no ser*. Esta posibilidad está siempre ahí, determinando la esencial problematicidad de nuestra constitución. La naturaleza de la problematicidad temporal está, en efecto, en que ésta *puede* dejar de ser problematicidad, *puede degradar* de su esencia. El hombre no es lo que es y *además* la posibilidad de la muerte: es lo que es *justo en virtud* de esta posibilidad.

Esta posibilidad debe, pues, reconocerse y aceptarse. Ignorarla o desconocerla sería, una vez aún, soldar la cadena de la propia esclavitud. Pero reconocer la muerte y aceptarla, no significa asumirla como posibilidad propia, *vivir para ella* y considerar la existencia sobre la base de una decisión que la anticipe. La muerte es la condición de cualquier posibilidad determinada, es la misma posibilidad trascendental en su naturaleza última: no puede volverse posibilidad óntica, no puede degradar en alternativa particular que como tal pueda ser *elegida* por el hombre. *Temer la muerte fuera del peligro,* como quería Pascal, no es en verdad *temerla;* es simplemente *aceptarla* como el riesgo fundamental de la existencia. Riesgo que *debe* aceptarse porque *debe* reconocerse que es propio de la esencia misma de la existencia. Toda posibilidad nuestra puede caer en todo instante en la nada. Ignorar este riesgo significa caer en la ilusión vulgar; asumir la muerte como la perspectiva dominante de nuestra existencia, significa derribar la ilusión vulgar, no ya sustraerse a ella. Quien resuelve *no* pensar en la muerte recorre afanosamente las posibilidades que se le presentan sin llegar a poseer ninguna ni a poseerse en ninguna. Quien resuelve pensar en la muerte como en la única alternativa de su vida, pierde también él las propias posibilidades y a sí mismo y se dispersa en la angustia. Quien acepta la muerte como tal y la tema, para hablar con Pascal, *fuera del peligro,* permanece atado a la posibilidad que ha elegido como propia y hace de ella su misión y su incumbencia fundamental con todas sus fuerzas y más allá de sus fuerzas. La fidelidad a la muerte expresa, en este caso, la autenticidad propia de la existencia que se ha realizado en la estructura, constituyendo al hombre en su unidad propia, esto es, en su relación necesaria con el ser universal y con la comunidad coexistente. Ésta es la única actitud digna del hombre.

13. Autoproyectarse de la filosofía como existencia

De los temas analizados, aunque haya sido tan sumariamente, resulta clara la naturaleza de la filosofía: lo que puede y debe esperar el hombre del filosofar. El filosofar es la misma constitución estructural interna de la existencia humana. Puede estar más o menos aclarado y expreso mediante el trabajo de los filósofos, pero está ahí, dentro de nosotros, moviendo y organizando nuestra vida. No debemos dar un paso más allá de nosotros mismos para buscarlo; sino que debemos rebasarnos continuamente a nosotros mismos para filosofar. Sólo podemos realizarnos realizando el ser que es nuestro, esto es, sólo enraizándonos en una universalidad que defina y funde nuestra personalidad finita. Y en el enraizarnos en esta universalidad que es deber ser y querer, *coexistimos con otros,* con otros entes también ellos *sujetos* porque también ellos están enraizados en el mismo ser universal. Esta coexistencia expresa la significación entera de la existencia. Queremos comprendernos a nosotros mismos porque queremos comprender al otro y queremos que el otro nos comprenda. El amor, la amistad, la solidaridad nacional y humana, tienen todos su fundamento en nuestra constitución. El mismo haber menester de la soledad es el haber menester de encontrar fuera de la multitud anónima y dispersa esa comprensión humana que ella no puede darnos: y es, por ende, una manifestación aguda de la necesidad de la coexistencia *para* la existencia del hombre. Pero sólo comprendemos a los demás y sólo damos a los demás medio de comprendernos en la medida en que nos comprendemos a nosotros mismos; y para comprendernos debemos realizarnos en la estructura con fidelidad a nosotros mismos, a nuestra finitud, a la muerte. Esta inteligencia concreta, esta comprensión efectiva e íntima que sólo imperfectamente se expresa

en las doctrinas filosóficas, pero forma nuestra sustancia de hombres, es el verdadero acto del filosofar. Reforzarla, profundizarla, aclararla con un análisis preciso y lúcido es la incumbencia de toda investigación filosófica; es lo que indemniza de toda técnica más abstrusa y compensa el trabajo de investigación más fatigoso.

II

LA EXISTENCIA COMO SUSTANCIA

1. LAS RAZONES VITALES DEL EXISTENCIALISMO

El primer motivo de la fuerza del existencialismo es que éste no es sólo una doctrina filosófica: no se realiza sólo en los filósofos que trabajan en aclararse a sí mismos y a los demás las razones de él. Como doctrina, es propio de una tropa numerosa y resuelta de pensadores que utilizan los instrumentos técnicos más perfeccionados y delicados puestos a punto por el trabajo filosófico de las centurias y que emplean del modo más concienzudo toda la fuerza de una tradición milenaria de investigaciones metafísicas. Pero no se trata sólo de ellos: antes bien, la importancia y la significación de su trabajo reside en el hecho de que no hacen sino expresar y revelar una *actitud* que, aunque tiene sus raíces en el interior del hombre, le es impuesta por las incumbencias concretas que lo esperan en el mundo, ahora y en el porvenir.

El hombre vive, hoy más que nunca, la unidad solidaria de su destino individual con el destino de la comunidad a que pertenece. No puede tener éxito o fracaso por su cuenta; su suerte está ligada a la de la comunidad, sosteniéndose en pie y cayendo con ésta. El hombre debe, pues, llegar a esclarecer esta conexión, debe percibir el vínculo que lo liga a los demás en la interioridad misma de su yo, para poder tomar su verdadero puesto en la comunidad, para ser y trabajar de acuerdo con ésta. Y hacia esto lo pone en camino el existencialismo, mostrándole la conexión esencial de la existencia con la coexistencia y la imposibilidad del aislamiento, que empobrece y anula la vida misma del yo.

El segundo motivo de su fuerza es que incluye y hace valer en la concreción de la existencia individual todas las exigencias de la vida propiamente humana. Nada de lo que es humano le es extraño. La ciencia y la religión, el arte y la política, hallan igualmente su fundamento en la existencia efectiva a la que apela el existencialismo. La realización del individuo y la solidaridad y la inteligencia entre los hombres, la voluntad de dominio y de poder en el mundo y la aspiración a lo trascendente, resultan igualmente realizadas y justificadas por la actitud existencialista, no en su exclusión, ni en su equivalencia indiferente, sino como aspectos vitales y vitalmente conexos de un movimiento único y simple.

El tercer elemento de fuerza del existencialismo es su capacidad para volver actuales, en su verdad, a los filósofos del pasado. El existencialismo realiza la verdadera historicidad de la filosofía, porque evita, de un lado, la adaptación arbitraria de los filósofos del pasado a nuestras exigencias actuales y, de otro, el imposible sacrificio de las exigencias actuales a las pretensiones de una filosofía perenne que se afirma como tal independientemente de toda relación con nosotros. El existencialismo consiente en hacer del problema de lo que es verdaderamente un filósofo *una cosa* con el problema de lo que somos nosotros mismos ahora; consiente en reconocer la verdadera personalidad de un filósofo del pasado justo en el acto en que afirmamos nuestra personalidad con la urgencia y con la fuerza de sus reivindicaciones. El existencialismo se enlaza así a la genuina tradición filosófica sin sacrificar a ésta nada del presente, antes bien, justo en el acto de afirmar enérgicamente la originalidad y el valor del presente.

2. La polémica contra la consideración objetivista

El existencialismo ha tomado formas diversas que, sin embargo, tienen todas, al menos en su punto de partida, una inspiración fundamental común. Esta inspiración puede expresarse diciendo que la existencia es *una busca del ser en la que está directamente empeñado el hombre individual.* La filosofía no es una indagación teórica sobre un ser al cual le resulte indiferente la indagación y fuera del cual caiga ésta. La filosofía es la busca que hace el individuo del ser que le es propio, y es por ello al mismo tiempo *decisión* en torno a este ser. La primera polémica del existencialismo es la polémica contra la consideración objetiva del hombre y de su existencia, esto es, contra la pretensión de conocer al hombre lo mismo que se conoce una cualquiera de las cosas del mundo. Esta polémica enlaza el existencialismo, no sólo a Kierkegaard, sino también a Pascal y a Nietzsche. La imposibilidad fundamental de que el hombre pueda *conocerse,* y de que, por ende, pueda reducirse la busca de su ser a conocimiento, estriba en el hecho de que el conocimiento supone que el yo y el mundo están ya constituídos en su separación, mientras que la busca del ser incluye el problema de la constitución de ambos. El conocimiento presenta siempre una situación polarizada en que el objeto se distingue y se opone al sujeto; supone la totalidad de la que forman parte sujeto y objeto en su polarización correlativa. Pero esta totalidad —el *mundo*— no puede ser, a su vez, objeto de conocimiento. Por qué haya un mundo y por qué yo en el acto de conocer me enraízo en él, es un problema que el conocimiento hace nacer, pero que no puede resolver.

De ello se sigue que cuando los problemas propiamente metafísicos del hombre y del ser que le es propio se proyectan sobre el plano del conocimiento y se

tratan con los métodos del conocimiento mismo, padecen una degradación y su solución se vuelve imposible. El ser en busca del cual va el hombre en la existencia, no es un objeto del que deba limitarse a indagar y reconocer la naturaleza, sino que le presenta una *elección* frente a la cual debe decidir. El paso de la consideración objetiva o cognoscitiva a la consideración existencial, es el paso de la indiferencia al interés, de la equivalencia de varias alternativas posibles a la elección, de la contemplación a la decisión. La indagación del ser es la decisión acerca del ser.

3. La polémica contra la consideración subjetivista

La segunda polémica del existencialismo es la polémica contra la *consideración subjetivista* del ser, esto es, contra la *inmanencia* del ser al sujeto. Por esta inmanencia se universaliza y se despersonaliza el sujeto: un sujeto al que sea inmanente todo el ser es una razón o pensamiento universal en que se ha resuelto plenamente la existencia del individuo concreto. La consideración subjetiva quita al problema de la individualidad singular y de su destino, esto es, al problema del hombre verdaderamente existente, toda significación. Reduciendo el ser a la racionalidad, suprime y anula la posibilidad de un problema del ser, porque sustituye por una necesidad rigurosa, por una conexión forzosa de determinaciones y de momentos esa inestabilidad, esa indeterminación fundamental de la que nace la pregunta: ¿qué es el ser? Esta pregunta sólo tiene valor por la existencia y en la existencia del individuo. Pero el individuo, en el caso de la inmanencia total del ser a la subjetividad, ha perdido toda consistencia: queda asimilado y digerido por el pensamiento universal. La consideración subjetivista suprime, por tanto, con la pregunta referente al ser,

el fundamento de toda pregunta, de toda busca, de toda determinación, esto es, de toda existencia concreta. Hacer valer la concreción en el seno de la razón universal significa, como señalaba Kierkegaard, hacer valer lo concreto en lo abstracto, esto es, *como* abstracto, y quitarle a lo concreto todo fundamento, toda posibilidad de justificación.

El existencialismo apoya la palanca justo sobre lo concreto, sobre el yo individualmente existente, sobre mí mismo en cuanto busco y pregunto. Para el existencialismo es el filosofar la decisión acerca de *mi* actitud, de *mi* relación real y concreta con el ser. El existencialismo rechaza la inmanencia del ser a la subjetividad. El individuo no puede existir sino trascendiéndose a sí mismo y moviéndose hacia el ser; pero esto implica que el ser no es inmanente a la subjetividad encarnada por aquél. La existencia es, sí, la constitución de una relación entre el ser y yo; pero esta relación se establece justo en el acto en que voy más allá de mí, en que me limito para rebasarme. La universalidad está constituída por esta relación con el ser, que funda la individualidad en lugar de aniquilarla. La universalidad está en el rebasarme a mí mismo que llevo a cabo existiendo, no en mí mismo. La universalidad es el alcance y la dirección de mi movimiento existencial que busca al ser y se refiere al ser: no es la inmanencia del ser a mi razón.

La auténtica posición del existencialismo exige, por tanto, que se prescinda no sólo de la consideración objetiva, que reduce el filosofar al conocer, sino también de la subjetiva, que lo reduce al acto de una razón universal. Una y otra hacen imposible el problema del ser y con él la concreción, la individualidad, el destino, la existencia del hombre. La existencia no puede recibir luz del conocimiento o de la razón, pero puede darla. Mas prescindir de la consideración objetivista y subjetivista significa sustraer la *inteligencia* del existir, esto es, la comprensión propia de la existencia,

a toda referencia al conocimiento y al pensamiento, significa realizar la existencia auténtica, no ya en su relación con el conocimiento o con el pensamiento, sino en la pura y absoluta relación consigo misma. Esta implicación no la han comprendido en todo su alcance las doctrinas existencialistas que hasta ahora han acentuado la polémica antisubjetivista bastante menos que la antiobjetivista. La doctrina entera de Jaspers está fundada en la polaridad de la razón y la existencia, bien que entienda por razón, no la del idealismo, sino una razón trascendente y clarificadora del fondo oscuro de la existencia. En realidad, ni siquiera en tal sentido puede ser la razón un *polo* de la existencia; entender la existencia significa realizarla auténticamente y tal realización significa relación de la existencia consigo misma. La inteligencia del existir que el filosofar exige y busca, que *es*, más bien, el filosofar, no se pone como un *polo* de la existencia, sino como el acto comprensivo y final de la existencia, como su *totalidad* auténtica.

4. Las tres posiciones del existencialismo

Si la existencia es relación con el ser, yo, que existo, debo planteame el problema del ser, debo buscar el ser. Yo existo en cuanto tiendo al ser, yo soy en cuanto me refiero al ser. *Existiendo,* salgo de la *nada* para moverme hacia el *ser;* pero si llegara a unirme al ser y *fuese* el ser, cesaría de existir, porque el existir es la busca o el problema del ser. Tales son los puntos capitales de todo existencialismo. A la determinación de la actitud existencialista se abren, pues, tres vías.

En primer lugar, puedo considerar como fundamento del existir el hecho de que para referirse al ser, se desliga de la *nada.* En tal caso, el desligarse de la nada y, en último análisis, la nada misma determinan la naturaleza de la existencia. Pero puesto que la existencia no se desliga jamás de la nada, en cuanto

que no se identifica jamás con el ser, se define en este caso por la *imposibilidad de que ella no sea la nada.*

En segundo lugar, puedo considerar como rasgo saliente de la existencia su relación con el *ser,* su trascender hacia el *ser.* Pero puesto que la relación con el ser que la existencia puede establecer no es jamás un llegar a unirse e identificarse con el ser, la existencia se define en este caso por la *imposibilidad de que ella sea el ser.*

En tercer lugar, puedo considerar como rasgo saliente de la existencia la *relación* misma con el ser en la cual ella consiste. En tal caso se define la existencia por la *posibilidad de que ella sea la relación con el ser.*

De esta simple exposición resulta que no son posibles posiciones existencialistas distintas de éstas o irreductibles a éstas. Y ni siquiera es posible una conciliación entre ellas que no sea diletantesca y banal. La primera posición es la de Heidegger, la segunda es la de Jaspers, la tercera es la mía.

La superioridad de la posición que yo presento consiste en el hecho de que sólo en ella encuentra el problema del ser su fundamento como problema. En las otras dos el planteamiento del problema es la aniquilación del problema. La existencia se constituiría como relación con el ser sólo para comprender la imposibilidad de la relación. De hecho, en el primer caso desembocaría en la imposibilidad de desligarse de la nada, en el segundo caso desembocaría en la imposibilidad de religarse al ser: en ambos casos, se realizaría como destrucción de sí misma. Vuelta a colocar sobre su verdadera base, de *posibilidad* de la relación con el ser, la existencia encuentra en sí misma su significación positiva y autosuficiente. No se niega realizándose, sino que se afirma justo en aquello que es, esto es, en su esencia o naturaleza de relación. Y la relación en que consiste resulta, por obra del acto de su realización, devuelta ella misma a

su naturaleza, a su problematicidad fundamental. La problematicidad de la relación con el ser viene a consistir en sí misma y a insistir sobre sí misma, realizándose como problematicidad pura, como pura posibilidad de una relación posible.

La actitud existencialista, fundándose en la posición que propongo, halla abiertas delante de sí las vías que las otras dos posiciones cierran y destruyen. Estas otras posiciones reducen la existencia a una *imposibilidad* fundamental —imposibilidad de desligarse de la nada, imposibilidad de engancharse al ser— esto es, a la *necesidad* y al determinismo. Con la negación de la problematicidad de la relación, y con su reducción a una imposibilidad, quedan negadas la indeterminación y la libertad. Las posiciones mentadas reducen la decisión y la elección existenciales a decidir lo que ya se ha decidido, a elegir lo que ya se ha elegido. Quitan al empeño existencial su libertad, reduciéndolo a una determinación predestinada. Quitan al destino del hombre su carácter de libre fidelidad, reduciéndolo a la aceptación del hecho. En fin, vuelven imposible toda normatividad y toda valoración.

5. El existencialismo estructuralista o sustancialista

La posición que yo presento, consolidando en sí misma y por sí misma la problematicidad fundamental de la relación con el ser, realiza auténticamente la indeterminación y la libertad de la existencia. Ésta no tiene otro modo de realizarse propiamente que el de realizarse como posibilidad de la relación con el ser, esto es, como la originaria, trascendental problematicidad de esta relación. La existencia no resulta abandonada o lanzada hacia el ser, de modo que no pueda reconocerse sino en la imposibilidad de ligarse al ser o de desligarse de la nada. La existencia se

pone en la relación con el ser reconociéndose como pura posibilidad de esta relación y permaneciendo fiel a la problematicidad de su estructura.

La existencia no debe mirar más allá de sí, a aquello desde lo que se mueve —la nada—, a aquello hacia lo que se mueve —el ser—, sino únicamente a sí misma; y debe realizarse en la relación consigo misma. La existencia es relación con el ser; no puede reconocerse ni ponerse más que como esta relación, realizándola como aquello que es en su problematicidad fundamental. La problematicidad hace consistir la existencia en ella misma, impidiéndole la imposible referencia a lo que no es ella misma y dándole la sustancia que le es propia.

La *sustancia* de la existencia debe ser reconocida así en su problematicidad originaria, por la que se pone como relación con el ser. Y la sustancia la reafirma en su libertad ineliminable, absoluta. Si la existencia se define por la nada, todas sus posibilidades son igualmente inconsistentes e insignificantes frente a la *imposibilidad* única que la constituye propiamente: la imposibilidad de desligarse de la nada. Si la existencia se define por el ser, todas sus posibilidades son igualmente inconsistentes e insignificantes frente a la única *imposibilidad* propia: la de engancharse al ser. En entrambos casos, las posibilidades en que se pone son todas equivalentes en su insignificancia y se le ofrecen en su indiferencia; ni a tal indiferencia se sustrae esa única imposibilidad a la que debe reducirse la elección. Pero si se define la existencia por su relación con el ser, la exigencia de consolidar y fundar esta relación obra como norma interior en la constitución de la existencia y como principio valorativo de las posibilidades que se le ofrecen. Yo debo elegir lo que me consolida y me refuerza en mi relación con el ser, quiero decir, lo que garantiza la posibilidad de esta relación: *debo elegir el ser la originaria problematicidad de esa re-*

lación. Si esa relación constituye, por su problematicidad, mi sustancia, debo permanecer fiel a mi sustancia y realizarla en mi decisión. La sustancia problemática de mi estructura existencial es así la norma de mi decisión, norma que me sustrae a la indiferencia y a la equivalencia de las posibilidades, reuniéndolas y valorándolas sobre el fundamento de la unidad sustancial de ellas.

Si, pues, la existencia resulta devuelta a su sustancia, esto es, a la problematicidad originaria de la relación con el ser, problematicidad que puede decirse *trascendental* en cuanto que es la condición de dicha relación, la existencia queda sustraída a la predeterminación y a la indiferencia frente al valor. Ciertamente, para mí, que existo, es el ser una posibilidad de ser y, como posibilidad, puede también ser nada. Pero mi existencia no depende propiamente ni de la nada, ni del ser, sino de la posibilidad de ser en que me constituyo: su sustancia es, pues, tan sólo el fundamento trascendental, la condición de la posibilidad, esto es, la problematicidad por la cual es la que es. Y mi incumbencia será la de garantizar y reforzar la posibilidad de mi ser, consolidándola en su condición trascendental, realizándola en su problematicidad originaria y última.

Puede llamarse la posición que presento *existencialismo estructuralista* o *sustancialista.* Las páginas que siguen son una rápida exposición de los puntos capitales de una actitud existencialista así tomada.

6. El problema del ser y la indeterminación del ser

El problema: *¿qué es el ser?* define ya un *estado* del ser. Que éste se ponga y encuentre puesto en el ser —y no podría ponerse ni encontrarse puesto en otro lugar que *en el ser*— implica que hay algo perteneciente al ser —un *ente*— que está en una relación de

inestabilidad con éste mismo. El ente, que plantea el problema y es en cuanto es *ese* problema, está ciertamente *en relación* con el ser, pero está en una relación que excluye la totalidad y la necesidad de su *posesión* del ser. *Es* en cuanto se pone y constituye a sí mismo en el plantear y constituir el problema, por eso es en relación con el ser; pero en cuanto es *como* problema y *en* el problema, su relación con el ser es inestable y precaria y excluye la firmeza y la estabilidad de la posición. Un ente que *poseyese* el ser como necesaria esencia suya no podría plantearse el problema del ser, ni podría constituirse en el planteamiento de tal problema.

El problema del ser define, pues, el estado de un ente del cual no constituye el ser una posesión, sino una posibilidad. Como estado de un ente, el problema no ha menester de que se lo formule abstractamente o verbalmente para subsistir como problema. El problema constituye el ente en el sentido de determinar desde dentro todas las manifestaciones y todas las actitudes concretas de éste. Duda y certeza, espera y temor, acción y desesperación, son todos modos singulares y concretos del problema del ser, porque están todos determinados por la inestabilidad de la relación entre el ente y el ser. La felicidad de un encuentro y una posesión, tanto más preciosa cuanto más sujeta al riesgo de la pérdida, la amargura de un fracaso, la angustia de una imposibilidad, la victoria y el desastre, encierran igualmente el sentido profundo y total del problema del ser, de la inestabilidad de la relación en que está el ente con el ser, de la precariedad de su posesión, del riesgo que va unido a ella. El problema del ser ya no vive en el encapsulamiento conceptual y verbal de las doctrinas filosóficas, sino en el ser mismo constitutivo del ente; en su vida temporal, en su limitación, en su destino.

El ente que se constituye y vive en el problema del ser, es el hombre. El hombre es el ente que no

tiene más modo de referirse al ser, ni de poseer el ser, que el problema. El hombre puede alcanzar también la seguridad y la paz de una posesión del ser; pero sólo puede alcanzarla a condición de conquistarla y sólo al riesgo de perderla en todo momento. El hombre puede rebelarse y huir ante cualquier determinación; no puede rebelarse ni huir ante el problema del ser, porque la posibilidad misma de la rebelión, como de la aceptación, está en este problema que constituye su naturaleza. Aceptar ser algo o rehusarse a serlo, sólo es posible a un ente para el que sea un problema el ser y al que le está dada la relación con el ser en la forma de una inestabilidad fundamental.

El estado del hombre definido por el problema del ser es la *indeterminación.* Ésta es la problematicidad misma de la relación entre el hombre y el ser. Por la indeterminación es el ser para el hombre una *posibilidad.* El hombre puede referirse al ser y el ser *puede* ser propio del hombre, constituir su posesión. Pero esta posibilidad no se inmobiliza ni se fija jamás en una inmanencia necesaria del ser al hombre, ni en un dominio necesario del ser sobre el hombre. La inmanencia y el dominio sólo se verifican en la forma de la indeterminación por la cual uno y otro son posibilidades efectivas siempre; realidades o presencias necesarias, jamás. La indeterminación es la naturaleza propia del hombre en cuanto que no tiene naturaleza y es el problema de su naturaleza.

7. La existencia como relación con la indeterminación originaria

La indeterminación es el estado propio del hombre como posibilidad de ser. El hombre en el problema del ser, se halla en *estado* de indeterminación porque ha estado indeterminado. El hombre sólo se constituye en la indeterminación en cuanto que ésta ya ha sido, sólo en cuanto que ella es en el pasado, está ya

rebasada y trascendida. El *estado* de indeterminación supone un movimiento que va más allá de la indeterminación. El rebasar la indeterminación, el salir de ella, es el *existir* (ex-sistere). El hombre existe en cuanto que, constituyéndose con el problema y en el problema del ser, sale de la indeterminación que éste implica y se mueve hacia el *reconocimiento* de ella. El existir es el acto con que el hombre reconoce la indeterminación de su naturaleza y por ello plantea como naturaleza suya el problema del ser. El existir sólo es un rebasar la indeterminación porque es un *retorno* a la indeterminación. Evidentemente, el existir es el movimiento concreto en que la indeterminación está puesta y constituída como punto de partida y como punto de llegada. El existir es el planteamiento justo y auténtico del problema del ser, porque es la constitución de este problema como naturaleza propia y originaria del hombre.

Si la indeterminación es la relación de problematicidad entre el hombre y el ser, el existir es el fundamento mismo de esta relación, su problematicidad constitutiva. Si la indeterminación es el ser como posibilidad, el existir es el fundamento y la condición de tal posibilidad, es la *posibilidad trascendental.* La indeterminación y la posibilidad no son nada fuera del existir, porque sólo el existir es el acto concreto de su fundación y por ello la condición necesaria de su estar ahí. *En el existir se realiza la indeterminación como relación consigo misma.* Y en realidad sólo en esta relación es ella misma, esto es, indeterminación. *La existencia es la relación de problematicidad consigo misma y es la constitución del hombre en su problematicidad originaria*

La existencia define al hombre en la indeterminación de su naturaleza. Y lo define, no ya en cuanto elimina o aniquila esta indeterminación, sino justo en cuanto la pone, la reconoce y la realiza hasta el fondo. La existencia *funda* la problematicidad porque la re-

duce a su condición trascendental; pero esta *fundación* es un empujarla a *fondo*, un realizarla hasta el *fondo*, un reducirla a su *profundidad* última. Existiendo, reconoce el hombre que la problematicidad del ser es propia, constitutiva y originaria de su naturaleza, y que, por tanto, sus actitudes concretas no deben ignorarla o negarla, sino levantar acta de ella y realizarla. La existencia es, de tal modo, la *inteligencia* concreta que tiene el hombre de su naturaleza originaria. Retornando a la propia problematicidad constitutiva, y reconociéndola como originaria, comprende verdaderamente el hombre su naturaleza. Pero la comprende, ya no con un acto de consideración objetiva, *conociéndola;* ni con un acto de consideración subjetiva, *pensándola;* sino como un acto de realización efectiva: con una *decisión.* La relación existencial con la problematicidad originaria es la inteligencia que tiene de sí el hombre, en el sentido de ser la decisión que toma el hombre de ser de conformidad consigo mismo, esto es, de conformidad con su problematicidad originaria.

En el planteamiento del problema del ser está realizada como tal esta problematicidad originaria. El acto en que se la reconoce como originaria y se la pone como tal, es el acto con el que la realiza el hombre; pero el hombre, realizándola, se realiza a sí mismo, porque no es él originariamente más que esta problematicidad. El planteamiento del problema del ser en su forma justa es, pues, la constitución misma del hombre. De aquí resulta que el planteamiento del problema del ser no es acto de consideración teorética, sino acto existencial, esto es, decisión: es la elección que hace el hombre de ser sí mismo y de empeñarse y realizarse en el sentido de su problematicidad originaria.

8. La indeterminación originaria como sustancia

La problematicidad originaria, justo como tal, constituye la norma de la constitución del hombre. Plantear el problema del ser, significa, para mí, reconocer en el planteamiento de este problema mi naturaleza originaria; y significa, por ello, decidirme a empeñarme hasta el fondo en la realización de mi naturaleza originaria. El planteamiento del problema, el reconocimiento y la decisión, hacen todos una sola cosa y forman el mismo acto: que es el acto por el cual me constituyo y soy verdaderamente *yo mismo.* La unidad y la identidad de mi *yo mismo,* lo que yo verdaderamente soy en mí mismo y por mí mismo, se determina en ese acto, por virtud de mi decisión. Por ella no estoy abandonado a la indeterminación; sino que, asumiéndola como naturaleza mía, la domino y la poseo. Y, poseyéndola, no sólo me poseo a mí mismo, porque soy originariamente esa indeterminación, sino que también poseo el ser que me es propio en la forma, en la que me es propio, de la indeterminación. La decisión que trae consigo la posesión y condiciona mi propia constitución, no es, con todo, nada de arbitrario, ni la elección en ella implícita es, en nada, una elección de indiferencia. Yo no puedo decidir de mí mismo sino sobre el fundamento de lo que soy, esto es, sobre el fundamento de la determinación originaria; yo debo realizar la indeterminación originaria, si quiero ser yo mismo. Pero yo no soy originariamente más que indeterminación: la indeterminación es, pues, mi verdadero ser; el *en sí,* la *sustancia* de mí mismo; es, pues, en ella y por ella, como debo realizarme. El reconocimiento de la indeterminación implícita en el planteamiento del problema del ser, es el reconocimiento de la sustancia misma de mi ser. Es la *confesión* de lo que soy, es la afirmación de la sustancialidad de lo que soy; es el empeño del porvenir.

La sustancia que en mí decide es lo que yo *verdaderamente* soy, lo que *debo* ser. La sustancia no es la razón suficiente de mi decisión sino en el sentido de que es el *deber ser* que reclama y exige la decisión, en cuanto que me llama a mi verdadero ser. La sustancia no precede a la decisión que me constituye, porque es solamente el deber ser, la norma de esta decisión. La sustancia es, indudablemente, el fundamento y la guía de mi elección, la razón suficiente de mi decisión; pero esto no significa que en ella esté ya elegida mi elección y ya decidida mi decisión. Esa sustancia es, en efecto, esa misma indeterminación y problematicidad, y sólo como tal puede tener el valor de fundamento y norma de mi decisión y de mi elección. El en sí de la sustancia es la pura, originaria problematicidad, la indeterminación absoluta, trascendental, condición de cualquier otra indeterminación. No implica ninguna elección ya hecha, ninguna decisión ya tomada. Ciertamente, puedo decidir sólo de conformidad con lo que soy originariamente; y así *debo* decidir. Pero ¿qué soy yo verdaderamente? La respuesta a esta pregunta sólo la dará mi elección. El acto con que decidiré será el acto con que me reconoceré a mí mismo, con que reconoceré mi sustancia. La decisión es el reconocimiento y el reconocimiento es la decisión. El existir no es la consideración abstracta de posibilidades equivalentes entre las cuales yo oscile; es la pasión que me empeña en la posibilidad fundamental, sobre la base de la cual encuentro la realización de mi sustancia.

9. La sustancia como constitución normativa de la existencia

La existencia, como empeño y decisión, es mi relación normativa con la sustancia. *La sustancia es la constitución normativa del acto existencial y yo soy la finitud y la individuación de este acto.* La sustancia

es lo en sí, el deber ser universal, lo eterno, justo en el acto con que decido de mí en mi intimidad apasionada, en mi individualidad, en mi destino temporal. No puedo enlazarme a ella ni reconocerla sino limitándome y reconociéndome a mí mismo. El acto con que me limito en mi finitud y me encierro en lo que me incumbe, resistiéndome a que me distraiga o atraiga otra cosa, es el acto con que ella está frente a mí en su en sí trascendente, en su ser universal y eterno. La sustancia *es* lo que es originario, lo que es en sí, lo que *debe* ser porque no puede no ser: la indeterminación última que me constituye. Reconocerla significa constituirme por aquello que verdaderamente *debo* ser, esto es, limitarme y exaltarme juntamente en mi individualidad por virtud de una decisión que es un empeño total.

Se ha dicho que la indeterminación vive en las actitudes concretas del hombre individual, en sus acciones y sus pasiones. Es evidente que el sentido último de todas las actitudes, de todas las acciones y pasiones de un hombre, sólo se realiza a medida que el hombre, percibiendo en ellas la indeterminación fundamental que las constituye, se empeña en la realización cumplida y definitiva de la actitud que reconoce propia suya. Cuando ha reconocido y decidido la actitud que le es propia, o la incumbencia para la cual nació, la indeterminación ya no se le presenta en la dispersión de las múltiples actitudes posibles, sino como *riesgo* de su éxito y como *responsabilidad* suya frente al riesgo. La responsabilidad frente a sí mismo es el primer síntoma del empeño total, es la primera revelación hecha al hombre de la sustancia de su ser. Elegido su camino, debe recorrerlo hasta el fin con la renovación continua de la decisión y la elección, con el retorno incesante sobre sí mismo y sobre las razones del propio ser: sobre el fundamento y sobre la guía que es la sustancia. Yo pienso, obro, dudo, temo, padezco o gozo de mil modos pero sólo *existo verdadera-*

mente si toda la suma de las indeterminaciones existenciales converge para mí en la unidad de una incumbencia o de una pasión fundamental en la que está puesta la realización de mí mismo. En esta limitación me encuentro; y encuentro lo que verdaderamente soy; lo que debo ser, mi sustancia. Cuanto más exclusiva y apasionada, tanto más me enriquece la limitación; me enriquece en el sentido de la profundidad interior, en la que encuentro mi sustancia de hombre, esto es, mi individualidad en la resonancia de su significación universal. Cuanto más me limito, tanto más me trasciendo. Cuanto más soy yo mismo, tanto más se afirma ante mí la sustancia de mi ser con la superioridad y la fuerza de su valor trascendente. La excepcionalidad del relieve que adquiero frente a mí mismo sólo puede venirme de la sustancia; mas a la sustancia de mi ser no debo un obsequio genérico o abstracto, sino un reconocimiento efectivo y realizador, un empeño eficaz, una responsabilidad efectiva. La sustancia impide la disipación, el abandono, la superficialidad y la insignificancia. La sustancia apela a lo que hay de interior y profundo en nosotros mismos, a aquello que mientras nos hace ser lo que verdadera y originariamente somos, nos alza frente a nosotros mismos y nos lleva más allá de nosotros. La sustancia determina el movimiento de retorno de nosotros mismos a nosotros mismos, nos empeña en la fidelidad a nuestra naturaleza originaria, extiende hasta el infinito la significación y el alcance de nuestros actos.

10. La sustancia como condición de la realidad

La existencia es, para el hombre, una relación individuante. Refiriéndose a la sustancia, el hombre se individúa, se define y adquiere el máximo relieve de que es capaz. Pero la individuación sólo es posible en cuanto que el movimiento individuante trasciende

los límites de la individualidad. El hombre sólo se individúa en relación a la sustancia y al más allá de su finitud individual. El movimiento en que se establece la relación determina al mismo tiempo la individualidad y lo que trasciende o abraza la individualidad: el ser y el mundo. El individuo no es tal sino en relación a una totalidad que lo comprende. El hombre no puede ponerse como hombre si no se pone *en* el mundo. El consolidarse en sí del hombre, su retorno a la interioridad, su tender a realizarse a sí mismo y únicamente a sí mismo, lo ponen en una relación necesaria con el mundo, esto es, determinan su *situación* existencial. La posición del hombre en el mundo se define y se determina con el definirse y determinarse la individualidad del hombre. A medida que veo claro en mí mismo y voy realizando en mí mismo lo que estoy llamado a ser, mi posición en el mundo y la posición misma del mundo frente a mí se define en su verdad. El mundo se me abre en su verdad, se revela en su verdadero ser, tan sólo si me afirmo como yo mismo y me realizo en la verdad de mi sustancia. La sustancia es mi interioridad normativa y constitutiva, es lo que me empuja desde dentro a decidirme y empeñarme; pero en la decisión y el empeño que en virtud de ella tomo sobre mí, se me presenta el mundo en su verdadera naturaleza. La decisión y el empeño implican, en efecto, la realización efectiva de mi individualidad; y tal realización pone mi individualidad en una relación necesaria con el mundo y establece así una situación en la que se me presenta el mundo como es porque yo soy lo que *debo* ser. La decisión constitutiva de mi *yo mismo,* lejos de consumarse en los límites herméticos de mi individualidad finita, la trasciende, realizándola. Una situación existencial se enraíza en ella, situación en que estamos determinados a un tiempo yo y el mundo en nuestra esencia respectiva por el acto existencial mismo, por la decisión misma. Anclando en la sustancia de mi

ser, me enraízo en la realidad del mundo. *Pasando, en virtud de mi decisión, de una existencia impropia y dispersa a la existencia propia y significativa a la que se me llama, determino al par el paso del mundo desde la apariencia hasta la realidad.* El mundo sigue siendo para mí una apariencia mientras no he decidido de mí mismo. Sólo me ofrece las mudables y lábiles perspectivas de posibilidades equivalentes entre las cuales me encuentro sin guía. Está privado de consistencia y seriedad, es un juego fútil en que se suceden vicisitudes privadas de significación, que no dejan rastro. Pero cuando he decidido ser lo que se me llama a ser, cuando me empeño en realizar la sustancia de mi ser, entonces el mundo se pone y se revela ante mí como una realidad estable y consistente, en la que lo que acaece no me es indiferente, porque incide sobre mí o sobre mis incumbencias, y en la que por ello no acaece nada inútil.

Mi decisión no envuelve, pues, sólo a mí, sino también el mundo del que formo parte. El llamamiento de la sustancia se vuelve hacia mí desde mi interior, y es lo que de más íntimo tendría en mí mismo; empero, determina a través de mi decisión la realidad y la verdadera revelación del mundo. Que el mundo sea apariencia o realidad, que la totalidad en que vivo, los seres con que estoy en relación sean fantasmas inconsistentes y falaces o realidades válidas y efectivas, no es un problema teorético que pueda resolverse con una indagación del pensamiento: es un problema existencial que debo decidir, decidiendo de mí.

11. La sustancia como condición del destino del hombre

¿Por qué soy lo que soy y no otra cosa? Esta pregunta me la sugieren diversas situaciones existenciales. Puede sugerírmela una certidumbre amarga acerca de mi destino, la duda acerca de la consecución de lo

que quiero de corazón. Puede sugerírmela la desesperación de un fracaso: sé que no lograré ser lo que quisiera y debiera ser y quisiera evadirme de mí mismo. Puede, en fin, expresar la dispersión y la insignificancia de mi existencia. En este caso se me presenta como perfectamente objetiva, privada de amargura o de veneno: se me presenta como un problema teorético. En realidad, en este último caso, no me considero como yo mismo, sino como *un hombre cualquiera susceptible de aceptar y encarnar un destino cualquiera.* La pregunta es entonces el síntoma y la expresión de mi irresolución existencial, de la banalidad y la dispersión de mi ser.

Pero si se hace la pregunta en el acto de una efectiva y propia decisión existencial, encuentra su verdadera respuesta: yo soy lo que soy *porque tal debo ser.* En cualquier circunstancia de lugar y tiempo seré lo que soy, si lo que soy es la sustancia de mi ser. Mi vocación me coloca por encima de la variabilidad de las circunstancias, frente a una misión que no es susceptible de que ellas la modifiquen. Lo que debo ser, la sustancia de mí mismo, me urge desde dentro con un llamamiento tan apasionado e irresistible que no me consiente admitir otra dirección efectiva de mi existencia. He elegido ser lo que sustancialmente soy: mi *destino* está decidido.

Frente a tal pregunta se aclara, por tanto, de un modo crucial, el destino del hombre. El hombre que ha decidido de sí fundándose en su sustancia, y que por ello forma parte de un mundo que es una seria y consistente realidad, y no una apariencia, tiene un destino que no puede ser más que suyo, que lo individúa infaliblemente entre los infinitos hombres que fueron, son y serán, que puede ser también su tormento o su desesperación, pero al que no renunciará jamás. El hombre que no ha decidido de sí, y que se deja vivir según las vicisitudes insignificantes de un mundo inconsistente, no tiene un destino: po-

dría ser él mismo igual que otro y frente a la pregunta: ¿por qué soy lo que soy? permanece desesperadamente sin respuesta.

Una vez aún el plantear una cuestión en el plano teorético revela una insuficiencia existencial que hace imposible la solución de la misma. Una vez aún se trata de existir, esto es, de decidir. La elección del destino es la decisión que tomo sobre mí. Si me miento y soy *un hombre cualquiera, cualquier suerte o vicisitud* me resultaría adaptada. Pero si soy verdaderamente yo mismo y me he empeñado con todo mi yo en la incumbencia que me es propia, la cuestión está ya resuelta: *éste* seré en todo caso, en todas las circunstancias; *éste* y no otro.

12. La sustancia como fundamento de la coexistencia

El destino empeña al hombre en la fidelidad a una incumbencia y en último análisis a sí mismo, a su sustancia. Mas así como lo pone en un mundo que es realidad efectiva y no apariencia, así también lo pone en una comunidad que es verdadera comunidad de hombres. ¿Qué son *los otros* para mí? Ciertamente debo tratar de ver lo que son verdaderamente, en su naturaleza. La existencia me coloca continuamente frente al otro: no puedo *existir* de modo alguno si no *coexisto:* ya que no puedo definirme en una incumbencia, en una función, en un acto, en un sentimiento cualquiera, sino definiendo al mismo tiempo a los otros, conexos conmigo de cerca o de lejos en la incumbencia, en la función, en el acto o en el sentimiento que me es propio. La existencia es el movimiento que me es propio. La existencia es el movimiento que me lleva continuamente más allá de mí mismo: no sólo *en* el mundo, sino también *entre* los otros. Por su mismo carácter individualizante, la existencia establece mi conexión vital entre los otros y yo: porque mi individualidad está delimitada y constituida por un complejo de determinaciones que van más allá de mí e incluyen necesariamente a los demás hombres. Mi existencia, por el hecho de ser mía, es existencia *con* otros. No puedo atribuirme a mí mismo una incumbencia, todo lo modesta y limitada que se quiera, pero que no incluya, como necesaria condición suya, mi coexistir con los otros. A la existencia de los otros no llego merced a ningún procedimiento discursivo o teorético; está en conexión con mi misma existencia de un modo vital.

Por eso, cuando, constituyéndome en mi individualidad propia, decido de mí, como decido de la *realidad* del mundo, también decido de la dignidad de los otros hombres. Si me realizo normativamente de conformidad con mi sustancia, si me atribuyo a mí mismo la dignidad de un hombre que tiene un destino, debo reconocer posible en los otros esta misma dignidad y este mismo valor. A la pregunta: ¿qué son los otros? sólo puedo responder respondiendo a esta otra pregunta: ¿qué soy yo mismo para mí? Ni una ni otra pregunta son de naturaleza objetiva o teorética. Ambas admiten una sola respuesta, la existencial. De mí debo decidir para ser lo que soy; y con esta decisión reconoceré también el valor que tienen los otros para mí. La comunidad de otros hombres puede presentárseme como un complejo de relaciones que me limitan y me mortifican en la vana y dispersa persecución de mí mismo, y puede ser, por el contrario, para mí, una solidaria comunidad de intereses y de fines en que encuentro mi auténtica realización. Que sea una u otra cosa depende de mí, de mi decisión. Como decidiendo de mí decido de la apariencia o de la realidad del mundo de que formo parte, así en la misma decisión decido también de la solidaridad que me liga a los otros o de la lucha y la ruptura entre los otros y yo. Puesto que no puedo realizarme en mi verdadera sustancia sino en la solidaridad con los otros hombres, la disipación de mí mismo me pone

siempre en un estado de ruptura abierta o latente con los otros. Si no soy yo mismo, no viven los otros conmigo en la solidaridad efectiva que debe ligarnos a todos en la común misión humana. Si no me comprendo a mí mismo, no comprendo a los otros ni los otros me comprenden. La comprensión interhumana, la solidaridad efectiva y diligente entre hombres ligados entre sí por una misión histórica común, debo realizarla en mí mismo y por mí mismo, reduciendo a unidad mi naturaleza, remitiéndola a su sustancia.

El *aislamiento* existencial es propio de la existencia dispersa e impropia. El aislamiento es ruptura de la solidaridad humana, es incomprensión. No tiene nada que ver con la *soledad* en que se recoge el hombre para oír mejor la voz de los otros hombres, cercanos o lejanos, y para dedicarse libremente a la misión que eligió para sí. El aislamiento es la ceguera voluntaria frente a sí mismo y frente a los otros; es el desconocimiento de lo que somos para nosotros mismos y para los otros, y de lo que son los otros para sí mismos y para nosotros. Aislarse significa volver las espaldas a la propia sustancia de hombre y rehusarse a sí mismo la propia realización. El aislamiento completo es la *locura,* por la que el hombre se pierde definitivamente en el desorden de la incomprensión total.

13. Tiempo, eternidad, sustancia

Permanecer fiel a la sustancia del propio ser, significa poseer un destino. *El destino es el empeño del porvenir, es la anticipación de lo que será.* El hombre que posee un destino sabe que, acontezca lo que sea, el porvenir se asemejará al pasado, tendrá con el pasado una continuidad y una conexión vital. Y este su *saber* no es un pensamiento o una constatación objetiva, sino una decisión empeñosa de la que forma parte integrante la consideración del riesgo y la propia responsabilidad frente al riesgo. Para mí, que lo he

reconocido y decidido, el destino significa que, si bien *todo* mudará, *nada* mudará, porque yo permaneceré fiel a mí mismo y a la sustancia de mi ser. El destino da una significación permanente y eterna a la dispersión y a la nada del tiempo.

Al hombre lo pone la existencia frente a la elección entre el tiempo y la eternidad. El tiempo es la naturaleza misma de la indeterminación de su estado. La indeterminación es, como se ha visto, la inestabilidad fundamental del hombre. La problematicidad de su relación con el ser. La problematicidad significa la nihilidad posible de la relación, la posibilidad de su disolución. Por la inestabilidad que le es constitutiva, puede el hombre perder y extraviar *todas* y *cada una* de sus posibilidades de ser, y por eso lo definen la *muerte* y el *tiempo.* El tiempo es la posibilidad de que se extravíe *cada una* de las posibilidades del hombre; la muerte es la posibilidad de que se aniquilen *todas* sus posibilidades y se aniquile él mismo. La muerte y el tiempo, o, en general, la *temporalidad,* determinan, pues, esencialmente, la naturaleza del hombre en cuanto es indeterminación y problematicidad. La temporalidad no es una circunstancia accidental de la existencia del hombre, un estado provisional de su ser al que sea concebible que se sustrajese. La temporalidad define la naturaleza, la constitución última del hombre, porque es la problematicidad misma de su ser. Todo lo que el hombre es, lo es en virtud de su naturaleza problemática; y ésta es la temporalidad misma. Un ente que no estuviese sujeto al tiempo y a la muerte, no sería un hombre. Toda consideración del hombre que prescinda de su temporalidad constitutiva carece de verdad.

El hombre no puede, pues, sustraerse a la temporalidad que le constituye en su interioridad fundamental. Mas, de otro lado, no puede decidirse ni elegir sino sobre el fundamento de algo que trasciende el tiempo y tenga un significado permanente y eterno.

El hombre es temporalidad, pero no podría ser ni siquiera temporalidad sino no anclase en lo eterno. Su ser cela continuamente en su constitución la amenaza de la nada; y continuamente lo llama y lo empuja hacia un ser que está más allá de toda amenaza.

14. La sustancia como fundamento de la historicidad

Ahora bien, el hombre puede sustraerse a la amenaza y anclar en el ser de un solo modo: decidiendo de su destino. No puede desconocer su naturaleza, esto es, su temporalidad originaria. Mas reconocerla y decidir permanecerle fiel, significa trascender hacia lo eterno. La sustancia de mi ser incluye el tiempo y la muerte, y es la que es justo en virtud de estas dos cosas: estas dos cosas debo, pues, aceptarlas. Debo afrontar el tiempo y la muerte, y debo realizarlos hasta el fin, en su fundamento último y trascendental. Representan el *riesgo* conexo con mi logro como hombre, con la realización de mí mismo. Es un riesgo inevitable, porque sin él ni siquiera habría el problema de mi propia realización. Es, pues, un riesgo que debo acoger en su plenitud. Acogiéndolo y decidiendo en consecuencia, realizaré verdaderamente la sustancia de mi ser, justo en esa problematicidad que parece el obstáculo a su realización y es, por el contrario, su condición. Realizando hasta el fin, *trascendentalmente,* la temporalidad de mi ser, quedaré, más allá de la temporalidad, sólidamente anclado en la sustancia última de mi ser.

Por la indeterminación de mi estado me viene al encuentro el porvenir, sin que yo sepa lo que me trae. Mi ser es una *posibilidad* de ser que puede lanzarme en muchas direcciones y también en la nada. Esta posibilidad dispersiva y aniquiladora forma parte de mí, mejor, *es* yo mismo. Pero reconocerla como yo mismo, significa retraerla a mí, unificarla en mi unidad, esto es, subordinarla a la misión que me he prefijado y a la elección que he hecho. Esta posibilidad la anticipo con mi decisión y la retraigo al pasado; y así pongo mi pasado como mi porvenir, me sustraigo a la amenaza de la dispersión y establezco la unidad y la consistencia de mi yo. Esta posibilidad de ser, a primera vista oscura y amenazadora, se ilumina a la luz de mi pasado. *Debo ser lo que he sido.* La sustancia de mi ser suelda normativamente mi porvenir con mi pasado; y, por lo mismo, constituye en el porvenir mi pasado, haciéndolo norma de mí mismo. Debo ser en el porvenir el que he sido *verdaderamente,* el que he sido siempre; debo ser ese yo mismo que ha superado y vencido las dispersiones momentáneas, no el que tal o cual vez se ha extraviado y dispersado. La *reducción* del porvenir al pasado es también la *constitución* del pasado en el porvenir. Esta reducción y esta constitución forman un acto simultáneo, que es la *historicidad* de mi ser.

La historicidad es el acto de la decisión propia y auténtica, es el presente que me define y me limita en mi elección actual y me hace ser yo mismo. Cierto que también puedo desconocer, olvidar o descuidar mi naturaleza temporal. Pero en tal caso desconozco, olvido o descuido la problematicidad originaria, mi naturaleza última, y me vuelvo incapaz de realizarme. En tal caso, mi existencia se disipa y pierde toda significación. *Vivo al día.* El porvenir se me echa encima sin que lo vea o lo sospeche; ignoro la amenaza latente de la temporalidad; pero justo porque la ignoro, estoy indefenso frente a ella. La temporalidad me sumerge y me domina, porque no la tomo sobre mí con el acto libre de mi decisión.

La decisión, solamente, me sustrae a la amenaza y a la dispersión de la temporalidad, no porque aniquile la temporalidad, sino porque la realiza en su condición última, esto es, en la problematicidad ori-

ginaria. La decisión hace de la amenaza ignorada o latente un *riesgo* efectivo que debo afrontar. No suprime la indeterminación de la temporalidad: suprime en la temporalidad la insignificancia y la disipación, para recogerla en la unidad significativa de una alternativa crucial: *lograré o no lograré ser el que debo.* La decisión me sustrae a la temporalidad como dispersión e insignificancia, y me conduce a la *historicidad* como unidad y permanencia de una significación. La historicidad en que me coloco con la decisión efectiva, realiza la unidad de mi individualidad propia, y juntamente la significación universal del ser por respecto a la cual se define mi misma unidad. La historicidad realiza, por ende, la constitución simultánea de mi verdadero yo mismo y de mi verdadero ser: en una palabra, la sustancia de la existencia.

15. La existencia como interpretación de la sustancia

El movimiento que realiza la autenticidad de la existencia, llevándola de la dispersión insignificativa de la temporalidad a la unidad significativa de la historia, de la amenaza al riesgo, del desconocimiento de sí a la inteligencia de sí, puede describirse en su totalidad como una *interpretación existencial de la sustancia.* En él se realiza, en efecto, la sustancia originaria de la existencia como un retorno sobre sí misma que es un acto de autointerpretación. El retorno de la sustancia a sí misma no es un acto de reflexión al cual esté ya antepuesto el sí mismo al que se retorna, sino que es un acto que plantea el problema del sí mismo al que debe retornarse. Yo debo permanecer fiel a mí mismo, a mi sustancia; pero mientras no he decidido efectivamente esa mi fidelidad, no tengo un mí mismo, una verdadera sustancia de mi ser. El retorno implícito en la decisión es al mismo tiempo el acto del reconocimiento y de la constitución

de mi sustancia original: la cual resulta, pues, interpretada en su verdad por este acto.

La interpretación no fija, por lo demás, la sustancia en una inmovilidad que excluya la problematicidad, que haga segura la posesión y elimine la indeterminación. La interpretación confirma y consolida la sustancia en su problematicidad esencial, haciendo así más claro y más urgente el llamamiento de su normatividad. La interpretación establece sólidamente la sustancia en su normatividad, desde donde no deja de exigir de mí la renovación continua de la decisión que la ha interpretado en su verdad.

La interpretación ha eliminado la *amenaza,* no el *riesgo,* de la existencia. El riesgo exige que yo permanezca vigilante en la misión con que me he identificado, esto es, que continúe y renueve el acto de la interpretación, profundizándolo incesantemente con una repetición que no es su simple reiteración, porque es la continuidad vital misma de mi fidelidad a mí mismo.

La sustancia como condición y término final del movimiento interpretativo es el *trascendental* de la existencia. El retorno interpretativo propio de la decisión remite incesantemente la existencia a su condición última, y la realiza en esta y por esta condición última. La interpretación de la sustancia es la realización del trascendental. La existencia no tiene un *a priori* que la condicione y que condicione la relación con el ser en que ella consiste. La relación con el ser se vuelve una relación *fundada,* esto es, se consolida sobre la base de su condición originaria y última sólo en virtud del acto interpretativo. La condición originaria y última no es, pues, un *a priori* que preceda, como quiera que sea, al acto existencial, sino que es un trascendental que el acto existencial realiza merced al retorno interpretativo a la sustancia. La relación con el ser constitutiva de la existencia procede del acto interpretativo devuelto a su posibilidad originaria y

fundado en esta posibilidad; esta posibilidad es la condición trascendental de la relación, y esto es del movimiento existencial entero. El trascendental adquiere así su verdadera significación normativa y valorativa, porque se identifica con la problematicidad sustancial que rige y guía la constitución auténtica de la existencia.

Por su normatividad se vuelve la trascendencia de la sustancia el trascendental de la existencia. Lo que la sustancia es en sí, es lo que debo realizar, en mí mismo, como condición de mi ser. La trascendencia es trascendentalidad y la trascendentalidad es trascendencia. La interpretación realiza la trascendencia de la sustancia como condición, posibilidad última de mi yo.

III

LA EXISTENCIA COMO PROBLEMA

1. El problema de la existencia como problema auténtico

¿Es el problema de la existencia un problema *auténtico?* Esta pregunta preliminar es necesaria. La existencia designa, en general, el ser que es propio del hombre. Ahora bien, ¿es el hombre propia e intrínsecamente, esto es, en la naturaleza de su ser, un problema?

Un problema no está en conexión necesaria con la naturaleza de la cosa sobre que versa. Bien puede darse el caso de que sea fruto de una condición de ignorancia y de olvido que no toque para nada al estado de la cosa que es objeto de él. Y, en tal caso, es algo provisional y accidental, que no añade ni quita nada al estado o la naturaleza de la cosa. Un problema de este género es un problema *impropio*. Puede plantearse y resolverse sin que el planteamiento y resolución modifique lo más mínimo o entre en forma alguna en la constitución de su objeto. Ahora bien, ¿es el problema de la existencia un problema impropio de este género?

Admítase, no obstante, que nazca de la condición de ignorancia u olvido en que el hombre venga a encontrarse, por motivo cualquiera, relativamente a la naturaleza del ser que le es propio. Inmediatamente debemos preguntarnos si justo esta condición de ignorancia u olvido no será parte de la naturaleza del hombre y reveladora de ésta, al menos dentro de ciertos límites. Cierto que demuestra que el hombre no es, en alguno de sus aspectos ó en algún momento, *todo* lo que podría o debería ser: demuestra, en otros términos, que al hombre se le escapa en algunos casos

su propio ser. Si el hombre puede —aunque sea provisional y parcialmente— ignorar u olvidar el ser que le es propio, esto quiere decir que el ser que le es propio no tiene para él mismo plena y completa determinación y estabilidad. Mas la indeterminación e inestabilidad del ser del hombre no es otra cosa que el problema de tal ser, esto es, el problema de la existencia. Este problema radica, pues, en la naturaleza misma de la existencia, incluso si su nacimiento tiene por motivo la condición de ignorancia u olvido en que puede venir a encontrarse el hombre. Se trata, entonces, de un problema propio. Su raíz está en la existencia misma. Puede velarse o esconderse a veces, y también esta posibilidad debe tener su razón de ser en la existencia. Mas el que la existencia sea o pueda ser un problema es un hecho *originario*, un hecho revelador de la naturaleza de la existencia. No es posible considerar la existencia sin tener en cuenta que de ella es parte integrante el problema de sí misma. Y puesto que la existencia es el modo de ser del hombre, es parte integrante de la naturaleza del hombre el problema de su naturaleza. Así, el simple planteamiento o formulación del problema de la existencia, sin más presuposición o anticipación, determina una característica que debe tenerse por esencial de la existencia, la de ser un problema para sí misma. Cualesquiera que sean las ulteriores determinaciones de la existencia, no pueden contradecir ni eliminar esta primera determinación fundamental: la existencia es la posibiildad del propio problema. Más aún, las determinaciones ulteriores no pueden agregarse a ésta extrínsecamente, en un simple proceso de superposición. Esta determinación no puede considerarse una más entre tantas otras. Puesto que el problema es auténtico, esto es, revelador de la existencia, todas las demás determinaciones deben estar cualificadas por esa determinación primaria. En cuanto determinaciones de la existencia, deben todas excluir la posibilidad del problema, y esta posibilidad debe estar en conexión necesaria con la naturelaza particular de las mismas. La posibilidad del problema no abre, pues, la serie de las determinaciones existenciales sino en el sentido de expresar la naturaleza de todas las determinaciones posibles, y esto es de la existencia entera. El análisis de la existencia debe, entonces, descubrir en qué sentido y dentro de qué limites la posibilidad del problema de la existencia determina la existencia misma, esto es, en qué sentido y dentro de qué límites el hecho originario de que el hombre es un problema para sí mismo determina la naturaleza y el destino del hombre.

2. El hombre, como fundamento del problema auténtico de la existencia, no es ni objetividad, ni subjetividad

El problema de la existencia se presenta como una busca del ser del hombre, de un carácter *decisivo*, esto es, tal que como *busca* pasa a determinar el *ser* al que se vuelve. Ahora bien, esta busca no puede considerar al hombre simplemente como *objetividad*. Considerar al hombre como un objeto significa declarar inauténtico el problema que le concierne, porque equivale a sentar que este problema no califica al hombre. Toda consideración del hombre como un objeto es una negación del problema de la existencia en su autenticidad. Por eso queda excluída del problema de la existencia toda consideración *psicológica* o *antropológica*. No se entiende con esto negar el valor de consideraciones de este género, ni declararlas sin más falsas. Pero su validez está limitada por el valor de su supuesto, y éste es que el ser del hombre está determinado de hecho, esto es, *no* constituye un problema. El análisis psicológico o antropológico no hace más que resolver al hombre en los elementos que lo constituyen de hecho; pero le resulta extraña la constitución del hombre en el ser que le es propio. Tales

investigaciones consideran el hombre como un objeto de conocimiento, aplicándole los métodos y procedimientos que suelen utilizarse en la consideración de cualquier otro objeto. Para ellas no está el objeto de la investigación calificado o caracterizado en modo alguno por el hecho de haber la investigación o el problema a que responde ésta. Pero el hombre no puede quedar sometido en su ser a una investigación que le sea extraña: ya que la investigación que lo considera y el problema de que parte ésta lo constituyen en lo que él es.

No mejor puede fundarse la investigación en la *subjetividad* del hombre. Si el hombre es originariamente subjetividad, ésta no está puesta en cuestión, sino presupuesta. Un sujeto que plantee el problema no está calificado por éste en su naturaleza. Un problema del sujeto supone ya *en acto* el sujeto: luego no califica propiamente al sujeto, no lo concierne: no es un *verdadero* problema. Reducir la existencia a la subjetividad significa eliminar el problema de la existencia. Una vez aún se trata de decidir si el problema del hombre es auténtico o no. Si es auténtico, como hemos sentado, nada puede ser presupuesto por él, ni siquiera el sujeto. Indudablemente, el problema de la subjetividad es parte del problema de la existencia; pero justo porque es parte de éste, no cabe considerarlo en una investigación subjetivista, ni referirlo a una subjetividad presupuesta.

La única posición posible del problema de la existencia es, pues, el reconocimiento de la *posibilidad* del problema. Si la existencia es problema, su naturaleza es fundamentalmente *posibilidad* del problema. De esta simple determinación, por desnuda y pobre que pueda parecer, debe partir el análisis existencial. Y tal análisis no puede modelarse sobre ninguna forma de investigación o conocimiento objetivo, ni sobre ninguna forma de consideración subjetivista: es una investigación decisiva y constructiva en que las conclusiones teoréticas son una sola cosa con la decisión última del hombre en torno al propio ser y al propio destino. Las consideraciones que anteceden permiten ya determinar la norma que debe seguir la investigación para mantenerse en su naturaleza originaria y sustraerse a todo peligro de dispersión o desviación. *Esta norma es la autenticidad del problema de la existencia.* En todo caso, debe el análisis de la existencia conservar y mantener la autenticidad del problema existencial; cabe definirlo suficientemente como una indagación enderezada a fundar la autenticidad del problema mismo.

3. Indeterminación de la relación del hombre consigo mismo y con el mundo

Si las relaciones del hombre consigo mismo, con los demás hombres y con las cosas estuvieran determinadas y fijadas de una vez para siempre, la existencia no sería problema. La situación fundamental del hombre en el mundo no le ofrecería al hombre libertad alguna de decisión o elección. Por mucho que pudieran variar los términos de esa relación, esto es, el estado del hombre y de los demás hombres y las cosas, permaneciendo fija y constante la relación entre tales términos, la situación del hombre carecería de toda indeterminación y no ofrecería asidero alguno al problema. El estado de incertidumbre, o bien, si se quiere, de ignorancia y olvido en que nace y se constituye el problema, expresa la indeterminación fundamental de la relación en que está el hombre consigo mismo y con el mundo. Pero el hombre no está adherido a una situación hasta el punto de no poder disponerse a sí mismo, ni disponer su relación con el mundo de un modo distinto de aquel que se expresa en la situación. Toda situación es, pues, para el hombre, tan sólo una posibilidad que a él toca conservar o destruir. No es del curso mudable de las condiciones o los

hechos de donde emerge para el hombre el problema de la existencia. Si las condiciones y los hechos mudasen sin que estuviese en su mano decidir de su relación con ellos, no habría problemas para él, ni habría el problema crucial, el de la existencia. Pero sea que varíen las condiciones y los hechos, sea que permanezcan sustancialmente sin mudanza, la relación en que el hombre puede ponerse con ellos está en su mano: sólo él puede conservarla o mudarla. La persistencia y el mudar de los acontecimientos le plantean igualmente problemas; problemas que reproducen en variadas formas el problema fundamental: el de la existencia, de *su* existencia.

La posibilidad de este problema reside, pues, en la constitución misma del hombre, en la naturaleza de su relación consigo mismo y con el mundo. Esta relación es esencialmente, fundamentalmente, indeterminada. Existir significa salir de esta indeterminación, decidir de la relación consigo mismo y con el mundo. Pero la decisión no es la determinación de la relación, la aniquilación de su carácter de posibilidad, su hacerse definitivamente rígida. La decisión mantiene la indeterminación de la relación y representa el problema. De nuevo debe el hombre decidir y elegir. La posibilidad del problema consiste, pues, en la indeterminación fundamental de la relación, en que se constituye el hombre, consigo mismo y con el mundo. Por eso el reconocimiento de la autenticidad del problema, el reconocimiento de que tiene la raíz de su posibilidad en la existencia misma del hombre, es, en efecto, el reconocimiento de que la relación del hombre consigo mismo y con el mundo es, por su misma naturaleza, indeterminada. La primera etapa de la fundación de la autenticidad del problema es el reconocimiento de esta indeterminación.

4 La relación existencial como trascendencia individuante

Debemos, por tanto, preguntarnos cuál es la significación de este reconocimiento, con vistas a profundizar ulteriormente la autencidad del problema existencial. En primer lugar, es el reconocimiento de una relación; y de una relación que no es accidental o sobreañadida al hombre como tal, sino constitutiva de éste. El hombre no es lo que es y, además, la relación de indeterminación consigo mismo y con el mundo: el hombre es lo que es justo *en virtud* de la relación, es la relación. Su ser, en cuanto calificado por el problema auténtico de la existencia, se constituye como relación, como reconocimiento de la relación y como capacidad de disponerla libremente. Se trata, así, de una relación que no presupone los términos entre los cuales transcurre, ni se añade a ellos *después* de haberse ellos constituído, sino que establece y funda esta constitución. Ahora bien, si el hombre se constituye en virtud de la relación, que pone él mismo, consigo mismo y con el mundo, el acto de su constitución es un acto de *trascendencia*. Ponerse en relación consigo mismo y con el mundo significa para el hombre *trascender* hacia sí mismo o hacia el mundo. Y puesto que todo trascender es un *rebasar*, el trascender es el establecimiento de un *límite* que tiene por fin el rebasamiento del límite. En virtud de la trascendencia constitutiva de la relación, el hombre, pues, se limita y se finitiza. La primera condición de la relación es la *finitud* del hombre. Mas lo que constituye y mantiene al hombre en su finitud, lo que verdaderamente lo finitiza, es la naturaleza específica de la relación, su indeterminación. En la relación existencial no está el hombre conexo consigo mismo y con el mundo en un todo rígido. Si así fuese, el hombre estaría, por la relación, completamente asimilado al *todo* y reabsorbido en éste. Y puesto que el todo es

el *ser*, el hombre estaría, en tal caso, asimilado al ser y reabsorbido en el ser. La relación sería una relación de *identidad* entre el hombre y el ser. La identidad o la identificación del hombre con el ser expresaría toda su significación.

La relación es, por el contrario, indeterminación: lo que quiere decir que, aun realizando la trascendencia del hombre hacia el ser de sí mismo y del mundo, circunscribe al hombre en su finitud. Por tal finitud no es el hombre el ser, bien que esté en relación con el ser; y la trascendencia, aun moviéndole hacia el ser y moviendo el ser hacia él, hace imposible la coincidencia plena y total. Tal imposibilidad es el sentido negativo de esa finitud del hombre, cuyo sentido positivo lo da la indeterminación de la relación. La relación sólo es constitutiva del hombre en la forma de una problematicidad fundamental. Por eso debe el hombre *decidirla*. Mas tal forma implica que, como quiera que se decida, permanezca y se mantenga en su problematicidad y confirme al hombre en esa finitud que lo sustrae al ser en el acto mismo en que lo conecta con el ser. El límite que define al hombre en su finitud, esto es, la condición de su individualidad, es, pues, la misma indeterminación de la relación, su ineliminable problematicidad. Trascendiendo hacia el ser, el hombre reconoce, por un lado, sus límites, individuándose y realizándose en ellos; reconoce, por otro lado, la trascendencia del ser hacia el cual se mueve.

5. La trascendencia como consolidación de la finitud

La relación existencial exige, por un lado, la fundación de la finitud; por otro lado, la fundación de la trascendencia. El acto con que el hombre se reconoce en sus límites, es el acto mismo con que el hombre reconoce el ser que está más allá de sus límites. La

trascendencia está fijada ante el hombre por la problematicidad misma de la relación. Por la trascendencia resulta la relación existencial *aspiración* hacia el ser, *busca* del ser. La visión de la existencia del hombre como un estado de insuficiencia, del que el hombre tiende continuamente a salir para anclarse en la solidez del ser, encuentra aquí su fundamento. Pero el anclarse del hombre en el ser no es jamás el identificarse del hombre con el ser, no es jamás la posesión estable y firme del ser. El ponerse en relación con el ser es para el hombre el consolidarse en la propia finitud, ya no el salir de ella y por ello es, simultáneamente, el volver a presentarse y consolidarse de la trascendencia. El hombre parece, así, suspendido entre la nada y el ser trascendente: algo más que la nada, algo menos que el ser. Las vías de su realización parecen, pues, conducirlo, o a la nada, o a la trascendencia, y la decisión realizadora en que se centra la existencia parece no poderlo dirigir más que hacia la nada de la que emerge, o hacia la trascendencia a la que tiende. Pero ni en uno ni en otro caso sería la existencia del hombre una fundamental imposibilidad, ni su realización auténtica su negación.

La verdadera vía, la sola vía que puede sustraerlo a esta alternativa de negaciones, es la que lo sustrae deliberadamente, ya sea a la fascinación de la nada que parece haber de tragarlo a cada momento, ya sea a la fascinación de una trascendencia inasequible. El hombre debe encontrar en sí, en la naturaleza misma de su existencia, el motivo y la fuerza de su realización. Este motivo y esta fuerza sólo pueden venirle del reconocimiento pleno y explícito de la autenticidad del problema de la existencia. Si tal problema es auténtico, la existencia misma es problematicidad. Esto es, es la relación con el ser y la posibilidad de esta relación. Y en la relación con el ser, el hombre trasciende, así, hacia el ser, que por eso se afirma ante él como trascendencia; pero en este

mismo acto se reconoce y consolida en los límites de su finitud y se realiza como individualidad verdadera y auténtica. El movimiento mismo de la trascendencia funda su individualidad. El rebasamiento supone el límite, y el hombre debe reconocer y establecer el límite para rebasarlo. Mas reconocer y establecer el límite significa individuarse, aceptar la propia finitud y realizarla hasta el fondo. La trascendencia no puede, pues, significar la negación de la finitud. Ni la inasequibilidad de la trascendencia puede significar naufragio y fracaso del esfuerzo del hombre por llegar al ser.

6. La autenticidad del problema y la constitución del yo

La autenticidad del problema abre, pues, al análisis existencial la vía hacia una consideración positiva de la existencia humana como tal. Relación, indeterminación, problematicidad, constituyen la existencia en su positividad fundamental. Esta positividad expresa la capacidad que tiene la existencia de consistir en sí misma y de decidirse y definirse por sí. Tal capacidad se revela, en primer lugar, en la constitución del yo como término final de la relación del hombre consigo mismo. El planteamiento del problema de la existencia en el plano de la autenticidad conduce, en el acto, a plantear en el mismo plano el problema del yo. El que la existencia se constituya íntimamente como relación problemática, implica inmediatamente que el hombre mismo se constituya interiormente como problema de la propia finitud, como problema del yo. La constitución del yo no precede a la relación problemática, ni la determina, sino que se verifica justo en tal relación. El yo se constituye en el acto en que reconoce como auténtico y afronta el problema existencial. Este acto es un ponerse el yo frente a sí mismo, es un reconocerse en la propia problematicidad. A través

de tal reconocimiento se da el yo cuenta de que no está *dado* para sí mismo, de que no goza de la plácida y exclusiva posesión de sí. El yo debe reconocerse e individualizarse en la dispersión y la multiplicidad aparentemente irreductible de sus actitudes, y debe reducir esta dispersión a la unidad para ser un yo. El yo sólo es tal en el acto en que reduce sus actitudes a la unidad, y se retrae de la dispersión para concentrarse en su verdadera finitud. El yo es, pues, el término final de la relación en que vive y se concreta el problema existencial. Cuando el hombre reconoce que su modo de ser, esto es, su existencia, es fundamentalmente problematicidad, y cuando comprende que sólo como problematicidad puede realizarse auténticamente, sólo entonces reduce a la unidad de su naturaleza la multiplicidad de sus actitudes dispersas, y se realiza como un yo. Mientras, por el contrario, no se reconoce ni afronta la problematicidad de la existencia, permanece el hombre atado a sus actitudes múltiples y abigarradas, cada una de las cuales se le presenta ilusoriamente como estable y definitiva. En tal caso, se reconoce el yo en todas y cada una de sus actitudes, en todas y cada una de las situaciones a que está ligado. Cada una de sus encarnaciones se le presenta como verdadera y definitiva. Cada una de sus situaciones se le presenta como legítima y forzosa. El yo se encuentra lanzado, ora en una dirección, ora en otra, y no llega a centrarse ni a consolidarse en sí mismo. El reconocimiento de su problematicidad fundamental, revelándole el fondo y la condición de su ser, le da la norma de su constitución. El yo vuelve a sí mismo desde la dispersión. Comprende que su sí mismo está más allá de la dispersión y debe venir aún al ser. Sabe que es responsable ante sí de la propia unidad. Sabe que esta unidad tiene que ser perseguida y reconquistada, y que aun cuando se la alcance y reconquiste, puede volver a dispersarse y perderse. Por eso se identifica la autenticidad del

problema existencial con la busca y el encuentro, por parte del yo, de su propia unidad, del ser que le es propio.

7. La unidad del yo como fundamento existencial de la racionalidad

Con el problema del yo, considerado y planteado en su autenticidad, está en conexión el problema de la *razón.* El acto con que el yo se retrae de la dispersión de sus actitudes incoherentes a la unidad sustancial de su problematicidad, es el mismo acto con que se pone frente a esas actitudes como principio o actividad judicativa, como inteligencia o razón. Realizándose como problematicidad originaria, se realiza como *razón judicativa.* Habiendo encontrado la norma de su constitución, hace de esta norma el *criterio de un juicio activo y constructivo de sí mismo y del mundo.* Este juicio activo y constructivo, esta inteligencia de sí que realiza el hombre, esta reorganización que emprende de las actitudes y las situaciones a las que está ligado, constituyen su racionalidad, su inteligencia.

Racionalidad e inteligencia no pueden, pues, expresar ni expresan cosa distinta del acto de la constitución auténtica del yo en su problematicidad sustancial, acto que es principio y fundamento de valoración y de juicio.

En realidad, la racionalidad no constituye por sí el modo de entender y penetrar la naturaleza del hombre y de su situación en el mundo. Considerada por sí misma, se presenta, o como una organización dialéctica y objetiva, o como una subjetividad absoluta que sería el acto de esta organización. En uno y otro caso escapa el problema de la racionalidad al dominio de la racionalidad; y, sin embargo, este problema es fundamental para la constitución misma de la racionalidad, la cual no es activa y constructiva

sino porque se constituye problemáticamente, emergiendo de la dispersión y la desorganización del yo y del mundo. Si el yo y el mundo fuesen por su naturaleza racionalidad, ésta sería la ley inmanente de la constitución de ambos. Lo que quiere decir que su constitución se verificaría en virtud de una necesidad en la que el yo y su situación en el mundo sólo se encontraría como momentos, y sobre la cual no tendría el yo mismo el menor poder. La racionalidad puesta como fundamento de sí misma, esto es, de la inteligencia del yo y de su situación en el mundo, quitaría de en medio la autenticidad del problema existencial, porque privaría de sentido a la problematicidad de la existencia. La ley de la constitución del hombre y del mundo estaría fijada por anticipado. No le tocaría al hombre, no ya decidir, pero ni siquiera reconocer esta ley, que obraría infaliblemente en la interioridad misma de su constitución. La autenticidad del problema de la existencia da cuenta, por el contrario y al mismo tiempo, del constituirse el yo y del constituirse la racionalidad. El yo se realiza en el acto de reconocer la problematicidad originaria de su naturaleza, y en este mismo acto se erige en razón que juzga de sí misma y del mundo. La unidad que sirve de fundamento a todo orden racional, es la misma unidad del yo. Pero esta unidad del yo, fundamento de toda racionalidad, no se constituye por la ley de la racionalidad, sino por el empeño del yo que decide de sí volviendo a conectarse con la problematicidad originaria de su naturaleza. La racionalidad es la revelación de la alcanzada unidad del yo; mas la unidad del yo, condicionando la racionalidad, la trasciende y hunde sus raíces en la constitución existencial del yo. El hombre no *es* razón: *puede* ser razón. Esto es, puede retraerse a sí mismo a la unidad y juzgar, según esta unidad, de las propias actitudes y del mundo. Si el hombre fuese por su naturaleza razón, y si fuese por su naturaleza razón

el mundo, las actitudes del yo y los acontecimientos del mundo estarían en todo caso intrínsecamente determinados por la unidad; y tal unidad en ningún caso podría perderse o dispersarse. No habría problema de la existencia. No habría ni problematicidad, ni finitud, ni temporalidad. No habría *hombre.*

8. La inteligencia de la racionalidad como autenticidad del problema existencial

Si por *inteligencia de la racionalidad* entendemos la realización concreta de la racionalidad en el hombre y en el mundo, debemos decir que la inteligencia de la racionalidad es la inteligencia misma de la existencia, esto es, la realización auténtica de la existencia sobre el fundamento de la problematicidad. La vuelta a la problematicidad originaria hace del hombre una unidad, un yo; y tal unidad resulta la norma y el criterio directivo de la valoración y la reconstrucción de las concretas actitudes humanas y las concretas expresiones del mundo. Nada pueda alegarse, en cierto sentido, contra el aforismo hegeliano: todo lo que es racional es real, todo lo que es real es racional. El *ser* del yo es la unidad; y la unidad es racionalidad, principio de juicio y de valoración. El ser del mundo es su orden y el orden es racionalidad. La realidad y la racionalidad coinciden. Pero coinciden en virtud de un acto que las trasciende, ya que el yo, para venir al ser, debe retraerse de la dispersión inicial para reconocerse en su problematicidad; y el mundo, para venir al ser en su orden, ha menester del yo. El venir al ser en la racionalidad, su constituirse y concretarse en sus determinaciones, presupone la autenticidad del problema existencial. La prioridad absoluta de tal problema, su verdad y autenticidad, queda confirmada una vez más: confirmada por la posibilidad que ofrece de entender la racionalidad misma en su sentido absoluto. Quien se encierra en los límites

de la racionalidad no puede entender al hombre. Pero quien parte de la consideración del problema existencial y comprende en su autenticidad tal problema, encuentra abiertas delante de sí las vías para entender todas las manifestaciones concretas de la racionalidad y el principio mismo de ellas. El reconocimiento del problema existencial permite la conservación íntegra de los resultados conseguidos a lo largo de los siglos por la especulación filosófica que ha avanzado por la vía de la razón. Mas tales resultados se enriquecen y sistematizan cuando se fundan en una verdadera inteligencia del hombre.

9. La autenticidad del problema existencial como fundamento trascendental de la racionalidad del mundo

El primer resultado del planteamiento auténtico del problema existencial es la inteligencia del yo como unidad y como condición y criterio de la racionalidad. Tal inteligencia se alcanza, como se ha visto, mediante la vuelta del hombre a su problematicidad originaria, esto es, mediante la relación del hombre consigo mismo. Esta relación es constitutiva del hombre: pero no es constitutiva *solamente* del hombre. Se trata de una relación en que el hombre se considera y se reconoce en sus actitudes concretas, esto es, en las concretas situaciones a las que está ligado. La relación del hombre consigo mismo es, por ello, también la relación del hombre con el mundo. Tampoco se trata de dos relaciones diversas aunque en conexión: se trata de la misma relación. La situación a la que está ligada toda actitud humana, mejor, con el reconocimiento de la cual se identifica toda actitud concreta, no es otra que la relación del hombre con el mundo. La realización auténtica de la relación del hombre consigo debe, pues, identificarse con la realización auténtica de la relación del hombre con el mundo. Esto

significa que en el acto mismo con el que se realiza el yo como unidad y como principio de razón judicativa también se realiza el mundo como unidad y como orden de determinaciones racionales. El *venir al ser* del yo en su verdadera finitud es el venir al ser del mundo en su verdadero orden. El acto que como decisión realizadora empeña el yo frente a sí mismo, revela al yo el orden constitutivo del mundo.

La verdad del mundo, esto es, la revelación del *ser* del mundo (de su *realidad*), está condicionada por la decisión realizadora del yo. No es, ciertamente, el yo quien pone el mundo, ni el mundo es en forma alguna inmanente al yo; el mundo tiene su realidad, su ser en sí. Pero la realidad o el ser en sí del mundo sólo puede revelársele al yo en el acto de su constitución auténtica. Primaria e independientemente de este acto, el mundo es una apariencia inconsistente, es un desparramamiento de sucesos insignificantes, es una sucesión desordenada de hechos. Viniendo al ser el yo como unidad, y poniéndose, en virtud de esta unidad, como principio de valoraciones objetivas, se revela el mundo en su ser en sí. Y revelándose así, se constituye en su organización unitaria y le ofrece al yo la guía para caminar por él y para dominarlo. La racionalidad constitutiva del ser del mundo encuentra, así, su condición trascendental en la unidad en que se recoge el yo con el acto de la decisión realizadora. El ser del mundo es trascendente, como es trascendente el ser del yo. *En todo caso el ser es trascendente.* Es el término final de la relación existencial, el término hacia el cual trasciende continuamente la existencia cuando vuelve a su problematicidad originaria. Sólo en el acto de reconocerse en tal problematicidad, esto es, en el acto de comprenderla como originaria, la existencia sienta y funda el *trascendental* que es la base de todo ser.

10. La "corporeidad" del yo y del mundo en su fundamento existencial

El segundo rasultado del planteamiento auténtico del problema existencial es, pues, la inteligencia de la racionalidad del mundo, de su ser en sí. El ahondamiento del problema existencial hasta alcanzar la autenticidad, es el retorno de la existencia a la problematicidad originaria en que encuentra su unidad última. Esta unidad se expresa, por un lado, en la constitución del ser del yo como razón judicativa; por otro lado, en la constitución del ser del mundo como orden racional. La fundación de la autenticidad del problema existencial es la condición trascendental del ser del yo y del mundo. El resultado de tal fundación puede, por ende, expresarse diciendo: *la autenticidad del problema de la existencia realiza en la trascendencia el trascendental del ser.* En este trascendental tiene su raíz toda consideración objetiva del yo y del mundo: todo conocimiento y toda ciencia.

El hombre no puede ponerse en su relación consigo, ni puede realizarse como yo, si en dicha relación no reconoce por originario el ser que le pertenece en cuanto yo. Del mismo modo, tampoco puede ponerse el hombre en la relación con el mundo, si no reconoce por originario el ser del mundo, esto es, si no se reconoce a sí mismo originariamente en este ser y no se pone como parte o elemento del mundo, como *ente en el mundo.* El acto de la revelación del mundo al hombre es el mismo acto con que el hombre se enraíza en el mundo y se reconoce originariamente como ente en el mundo. Este acto es la *sensibilidad.* La función trascendental que ejercita respecto al mundo la unidad del yo, condicionando el mundo en el ser que le es propio, esto es, en su orden, se refleja inmediatamente en la condicionalidad que ejercita a su vez el mundo respecto al hombre en su capacidad de actuarse y determinarse como ente el mundo. El *hecho origina-*

rio de que el hombre realiza en la relación existencial la condición del mundo, determina el *hecho sensible* de que el hombre está incluído en el mundo y ha menester el mundo. El que la condición trascendental del mundo resida en el hombre, y precisamente en la relación existencial que le es propia, implica que el hombre se constituya como elemento del mundo y se enraíce en el mundo por la posibilidad misma de su existir. Mas que el hombre sea un elemento del mundo implica que el mundo sea una *totalidad de elementos* de que forme parte el hombre. La relación existencial determina, así, el constituirse de una totalidad de elementos, orden en el cual se inserta el hombre en virtud de la misma relación. En virtud de esta inserción está el hombre condicionado por el mundo: ha menester de los elementos del mundo para su propia realización. La situación del hombre en el mundo está definida, por ende, por el *haber menester* en que se expresa su naturaleza sensible. El haber menester implica la *exterioridad recíproca* de los elementos del mundo entre sí, y con el hombre en cuanto elemento del mundo, esto es, implica la corporeidad de tales elementos y del hombre mismo. La consideración de los elementos del mundo en su objetividad corpórea es el *conocimiento:* y en cuanto el conocimiento se organiza sistemáticamente, da lugar a la *ciencia.*

Si el hombre ha menester de algo más allá de sí mismo, esto sólo acaece porque el hombre no *es* el ser, ni *tiene* el ser, sino que es *relación* con el ser. En su naturaleza de relación es, pues, el fundamento de la constitución trascendente del mundo. Por otro lado, esta constitución lo reabsorbe en sí, y él se encuentra como ente en el mundo y como sujeto a condiciones que lo limitan y lo determinan mediante el haber menester. El hombre puede aclararse a sí mismo su necesaria dependencia del mundo sólo en el acto de afirmar su libertad, esto es, sólo en el acto de

reconocer su naturaleza originaria en la problematicidad de su relación con el ser. La autenticidad del problema existencial le permite al hombre afrontar sin amargura y sin ilusiones su dependencia del mundo y trasformar cada vez mejor, mediante la ciencia, esta dependencia en dominio.

11. La relación problemática de la existencia consigo misma como fundamento de la coexistencia

El ser del hombre es fundamentalmente problema. Esto significa que al hombre jamás le está dado el ser como identidad o como posesión estable o total. ¿Le es dada al menos como identidad y como posesión estable y total esa forma o ese modo de ser que le es propio, la existencia? *¿Es el hombre existencia en su sentido pleno y total?* Se ha visto que el acto existencial es, como relación, en primer lugar relación del hombre consigo mismo. El hombre constituye en la existencia el ser de su yo. Por eso no está *dado* a sí mismo, ni tiene de sí una posesión estable y firme. Mas la inestabilidad de la posesión del ser, por la cual sólo puede realizarse el hombre como busca del ser, no es su única insuficiencia. La existencia misma, su acto constitutivo, ese acto justo por el cual se pone como busca y encuentro del ser, tampoco le está dado en la forma de una posesión exclusiva y total. *No sólo el ser, sino la existencia misma trasciende al hombre.*

Si la existencia no trascendiese al hombre, éste sería en su finitud la *totalidad* de la existencia. No habría existencia más allá del individuo, *más allá de mí.* Pero puesto que la existencia trasciende al hombre, y sólo le está dada en la relación de la trascendencia, la finitud del individuo no agota la existencia. La existencia es trascendencia del individuo hacia la existencia: esta trascendencia es la *coexistencia.*

La problematicidad fundamental de la existencia

es, pues, la raíz de la naturaleza coexistencial de ella. Si la relación existencial le estuviese dada al individuo en forma exclusiva y total, no habría coexistencia. Pero le está dada en la forma de la finitud, esto es, de la problematicidad y de la trascendencia. Y entonces el individuo no puede avanzar hacia el ser de su yo y del mundo sino a condición de avanzar originariamente hacia el ser del *otro* individuo, del *otro yo* y de la *común* pertenencia al mundo. La coexistencia expresa la forma originaria de la trascendencia existencial. La relación consigo misma y con el mundo es *originariamente* relación del ente con el otro ente, del hombre con el hombre. La trascendencia se mueve desde *mí* hacia el *otro* justo en el acto en que se mueve desde mí hacia mí y hacia el mundo. Pero la trascendencia hacia el *otro* expresa el sentido originario y primario del movimiento, porque expresa la insuficiencia y la inestabilidad de la existencia respecto a sí misma, porque expresa la problematicidad radical y única por la cual la existencia rompe la forma de la finitud en el acto mismo de constituirla. El hombre busca el ser: el ser de su yo, el ser del mundo. Mas en esta busca, que es relación y trascendencia, está ya implícita otra busca: la de la existencia que busca la existencia. Y esta busca implícita es, también ella, relación y trascendencia: relación de la existencia con la existencia, trascendencia de la existencia hacia la existencia.

La última etapa de la fundación auténtica del problema existencial es el reconocimiento de esta relación originaria de la existencia consigo misma. La relación del hombre consigo mismo y con el mundo constitutiva de la existencia, sólo es posible en virtud de la relación de la existencia consigo misma, constitutiva de la coexistencia. Debe empujarse la problematicidad hasta el fondo y reconocérsela en su raíz última, que no es la inestabilidad y la indeterminación del ser, sino la inestabilidad y la indeterminación de

la existencia misma. Por esta problematicidad última de la existencia ha menester el hombre del hombre, no como de las cosas del mundo, que son los medios e instrumentos de su realización, sino en cuanto a su existencia misma, la cual se constituye intrínsecamente en la relación consigo misma, esto es, del hombre con el otro hombre, del *yo* con el *tú*.

Lo originario de esta relación es el fundamento de la naturaleza racional del yo y del mundo. Se ha visto que el yo, constituyéndose en unidad, se pone como principio de razón judicativa y determina la organización racional de la totalidad a que pertenece. Pero la razón judicativa no tiene más norma o criterio que la unidad propia del yo, que es una unidad singular, concreta e inconfundible. ¿Cómo puede tener tal unidad valor de fundamento y criterio de valoraciones universales? El fundamento de tal universalidad está en la trascendencia coexistencial. La unidad del yo es singularidad absoluta; pero su realización en el yo tiene la raíz en la trascendencia del yo hacia el otro yo. El yo no la realiza solamente para sí, sino también, y al mismo tiempo, para el otro. El acto con que se suelda a sí mismo, poniéndose como *relación con el ser*, se funda en el acto con que se suelda al otro, poniéndose como *relación con la existencia*. La trascendencia constitutiva de la unidad, fundándose en la trascendencia constitutiva de la coexistencia, realiza la universalidad de la unidad. Esta universalidad no es una exigencia abstracta: es el trascender concreto de la existencia hacia la existencia. Está constituída por la razón, pero tiene su fundamento en la relación existencial. Una vez aún remite la razón a la existencia, y justamente a su raíz última, a la trascendencia de la existencia hacia sí misma.

En esta trascendencia debe reconocer el hombre la significación última de su finitud, de su insuficiencia, del misterio de su nacimiento y de su muerte. Si el problema de la existencia es auténtico, su autenti-

cidad devuelve, en último análisis, a la problematicidad de la existencia respecto de sí misma: a la trascendencia coexistencial.

12. El nacimiento y la muerte en su raíz coexistencial. Significación última de la autenticidad del problema

A través de las sucesivas etapas de su fundación se ha reconocido la autenticidad del problema existencial en la relación del hombre consigo constitutiva del yo, en la relación del hombre con el mundo constitutiva del mundo, en la relación del hombre con la existencia constitutiva de la coexistencia. A través de estas sucesivas etapas se ha revelado cada vez más radical y profunda la problematicidad de la existencia. Ha llegado esta problematicidad hasta tocar la raíz misma de la existencia, su relación consigo misma. En esta raíz se revela como nacimiento y muerte. Nacimiento y muerte se refieren al fundamento coexistencial de la existencia. La existencia nace de la existencia, el hombre del hombre. El *nacimiento* es la posibilidad de que el hombre cree al hombre, la existencia a la existencia. La *muerte* es la posibilidad de que se le quite el hombre al hombre, la existencia a la existencia. El nacimiento y la muerte no son los términos extremos entre los cuales corre la existencia, son determinaciones fundamentales de la existencia, constitutivas de su esencia. La existencia es, en su naturaleza misma, nacimiento y muerte.

El *nacimiento* expresa lo originario del vínculo coexistencial. La existencia está originariamente vinculada a la existencia, en cuanto a su origen mismo. En cuanto sujeta al nacimiento, revela su problematicidad fundamental, la problematicidad por la que es relación consigo misma. En cuanto sujeta a la muerte, revela la misma problematicidad en cuanto es posibilidad de que se corte o pierda su relación consigo misma. El

hombre es nacimiento en cuanto que es muerte y es muerte en cuanto que es nacimiento. Las dos determinaciones fundamentales expresan idénticamente la esencial problematicidad de la existencia: aquélla por la que ésta es relación consigo misma. Reconociendo que su naturaleza es esencialmente nacimiento, reconoce el hombre que en la base de su naturaleza hay un acto de problematicidad fundamental, un acto que lo inserta en la coexistencia y lo liga a ella de un modo definitivo y crucial, en cuanto a su constitución misma. Y todo ingreso del hombre en una comunidad que determine de un modo decisivo su individualidad, le parece y es para él un renacimiento. El nacimiento es, pues, el reconocimiento y la realización decidida de lo originario del vínculo coexistencial, y el resolverse a la fidelidad a este vínculo en sus ligas concretas, que condicionan toda trascendencia hacia sí mismo y hacia el mundo. Si el hombre no se reconoce con esta fidelidad en los concretos vínculos que ella implica, se coloca de suyo en la abstracción y su vida se vuelve insignificante y genérica. En tal caso no alcanza el hombre ni la unidad de su yo, ni el ser del mundo, condenándose a la incapacidad de realizar una misión propia. El reconocimiento del nacimiento como determinación fundamental de la existencia consolidando al hombre en la solidaridad coexistencial, lo hace apto para trascender hacia sí mismo y hacia el mundo y lo constituye en individualidad auténtica, presta a cumplir una misión propia e insustituíble en el mundo.

Por otro lado, el reconocimiento de que la existencia es, por su esencia, *muerte*, significa la aceptación decidida del aspecto negativo de la problematicidad existencial, en cuanto es posibilidad de la pérdida. La relación de la existencia consigo misma, siendo puramente problemática, puede extraviarse y destruirse en todo momento. La posibilidad es siempre, también, posibilidad del *no*-posible. La amenaza de la disolución de la relación coexistencial pende siempre

sobre esta relación; y la amenaza afecta igualmente a la relación del hombre consigo mismo y con el mundo. La existencia puede quedar siempre arrancada a la existencia; el hombre al otro hombre, no ya a sí mismo y al mundo. Esta amenaza no debe velarse ilusoriamente, sino que debe reconocerse mirándole a la cara: debe asumirse como el *riesgo* ineliminable de toda actitud verdaderamente humana. La aceptación del riesgo implica la aceptación de la finitud. El hombre define su misión y se encierra en ella apasionándose por ella. Proseguirá entonces su misión frente a todas las circunstancias adversas o favorables que se presenten. La aceptación del riesgo es la decisión que empeña hasta el fondo al hombre en la realización de sí dentro del mundo y de la solidaridad coexistencial.

Nacimiento y muerte expresan el significado concreto de la temporalidad existencial. La temporalidad de la existencia es, pues, la misma problematicidad fundamental de la relación de la existencia consigo misma. El reconocimiento de la temporalidad es la aceptación de la propia esencia problemática y la realización decidida de sí como esta esencia. En tal reconocimiento se acepta el hombre y se actualiza en el propio destino, se consolida en aquello que originariamente es: coexistencia, yo, unidad, razón, corporeidad —y se dispone libremente a asumir el destino que le es propio. Sin duelo, sin ilusiones, acepta ser lo que es: hombre. Y sólo entonces puede decir que ha entendido y "realizado" el problema de la existencia como verdadero, auténtico problema.

IV

LA EXISTENCIA COMO LIBERTAD

1. El problema de la libertad como problema existencial

El problema de la libertad del hombre y de su posible fundamento jamás ha sido tan oscuro ni tan urgente como hoy. No se trata de un problema puramente especulativo en conexión con un conflicto de afirmaciones teoréticas. El problema especulativo de la libertad subsiste y es de capital importancia; pero su importancia y su subsistencia misma tienen por fundamento un conflicto que radica en la *existencia* del hombre. Ya no se trata del contraste entre las afirmaciones de la ciencia que implican el determinismo riguroso de todos los acontecimientos de la naturaleza, y por ende también de la voluntad humana, y las exigencias de la vida moral. Esta forma del problema de la libertad, tal como lo planteaba la filosofía del siglo pasado, es hoy completamente inactual. El conflicto de que nace el problema no es el conflicto entre dos disciplinas, o entre dos puntos de vista desde los que puede considerarse la vida del hombre en cuanto es por un lado naturaleza, por otro espíritu; sino que es un conflicto más profundo, que radica en la esencia misma del hombre y en sus actitudes concretas. La solución, si es que la hay, de este conflicto no podrá, pues, limitarse al dominio teorético: debe tocar de cerca y empeñar directamente la existencia del hombre.

"¿Es el hombre verdaderamente libre?". Esta pregunta, que parece sugerida por una curiosidad puramente objetiva, resulta inquietante cuando se hace en esta otra forma: "¿soy *yo* verdaderamente libre?" Esta última es la forma verdadera, la forma propia de la pregunta. La pregunta tiene sentido si me toca de

cerca, si se conecta con toda decisión vital mía, con la dirección que quiero o debo dar a mi vida. Sólo en esa forma puede y debe considerarla una indagación filosófica seria y fundada, esto es, una indagación que no esté movida por una curiosidad indiferente y ociosa, sino en que yo me sienta envuelto con todos mis intereses concretos, y de la que yo espere verdaderamente una palabra de vida. Y en esta forma ya no puedo plantear el problema como antinomía de tesis genéricas. No puedo reducirlo a un choque de determinaciones abstractas, como serían las leyes naturales, por un lado, las exigencias morales, por otro. Debo considerar mi verdadera situación de hombre entre los otros hombres y en el mundo. Es de esta situación de donde recibe para mí el problema su significación vital. Lo que soy y debo ser frente a mí, lo que soy y debo ser frente a los otros, mis intereses concretos, mi haber menester de felicidad —todo esto, que viene a constituir mi naturaleza y mis acciones efectivas, entra por lo mismo en el problema de la libertad. Que yo sea o no sea libre es cosa que puede determinar profundamente no sólo mis actitudes, sino mi naturaleza misma. Y no es cosa que me concierna a mí solo: ya que mis actitudes y la constitución misma de mi ser me ligan a los otros hombres y a las cosas del mundo; así que resolver para mí la cuestión de la libertad significa determinar en la medida más extensa la naturaleza de las relaciones que me ligan a los otros y al mundo.

Mas por mucho que sea el problema inquietante y difícil, se afronta con los ojos abiertos. No podemos contentarnos con una ilusión, con una *mentira vital.* No podemos contentarnos con *creer* ser libres, porque resulta útil creerlo, sin que se afronte la cuestión directamente, se la considere a plena luz y se la escrute hasta el fondo. Una ilusión benéfica no nos salvaría; una creencia voluntaria no sería útil. Debemos *saber.* El problema nos toca demasiado de cerca para que podamos detenernos a medio camino.

2. La antinomía de la libertad

Considérese la situación del hombre en el mundo. Está lanzado entre los acontecimientos del mundo, sujeto a la fortuna, al acaso, a las adversidades, a los caprichos de los otros. Las cosas lo determinan por el *menester* que tiene de ellas. Los otros hombres lo determinan de mil modos, influyendo sobre él en sus sentimientos más íntimos. En la interioridad misma de su conciencia está sujeto a mil solicitaciones diversas y dispersivas. Intereses, aspiraciones, pasiones, influyen de los modos más sutiles y engañosos en sus actitudes, y por eso acaban por venir a formar su carácter y su naturaleza misma. El hombre no puede romper los mil hilos invisibles que subordinan sus motivos interiores a determinaciones extrínsecas de todo género. Lo que concretamente es y hace parece enteramente reducible y referible, como a su razón suficiente, a la situación a que está ligado.

Por otro lado, el hombre *debe* ser libre para cumplir su misión. La situación misma que parece determinarlo, exige de él la libertad. Las incumbencias que lo esperan son tales, que no puede abandonarse al fácil curso de las cosas. Si se limita a ser la rueda de un mecanismo, se queda por debajo de sus incumbencias. De él se requiere empeño, decisión, energía. Se le impone un pesado fardo, que sólo podrá llevar si se siente y es verdaderamente libre para cumplir su misión. Se le pide el entusiasmo operante, la fidelidad, el sacrificio. Y estas cosas no podría darlas, si su existencia no se modelase en figura de libertad ni fuese, íntimamente, libertad.

Tal es la *antinomía* existencial en que toma forma el problema de la libertad. Este problema se conecta, pues, inevitablemente con la naturaleza y el destino del hombre. Y sólo cabe afrontarlo y considerarlo afrontando y considerando la naturaleza y el destino del hombre. El *horizonte* del problema no es el puramente especulativo; no es, ni siquiera, el de la vida

moral. El problema concierne a lo que el hombre *es*, antes de concernir a lo que el hombre *hace*. Envuelve su existencia entera, en la unidad de su constitución y en la variedad y multiplicidad de sus actitudes.

3. La razón objetiva no es fundamento posible de la libertad

El primer concepto que puede tomarse por fundamento de la libertad, es el concepto de la razón *objetiva*. El hombre es libre en cuanto que es razón, en cuanto que considera las cosas externas y a sí mismo desde un punto de vista universal y objetivo, y en cuanto que se subordina a este punto de vista. El principio de la libertad como racionalidad objetiva ha encontrado su más rigurosa expresión en la obra de Kant. El hombre es libre en cuanto que obra por deber; y el deber es la ley que deriva para él de su personalidad misma en cuanto que es razón. La razón es universalidad y objetividad. El hombre libre es el que realiza en sí una personalidad inteligible, en la que ya no queda nada de los elementos empíricos y patológicos de su vida. El hombre libre es autónomo. Su ley deriva para él de su naturaleza; pero su naturaleza no es verdaderamente *suya:* es una pura universalidad objetiva, en que se han disuelto los elementos concretos de su ser, no quedando más que la pura exigencia de un orden universal y objetivo de sujetos. El hombre es libre como ciudadano de un reino que no tiene más determinación posible que la de que en él todos los ciudadanos son al mismo tiempo legisladores.

Kant ha realizado a fondo el antiguo concepto de la libertad como modelación del hombre en figura de puro ser racional. Pero realizándolo a fondo ha mostrado su ineficiencia. La racionalidad se volvió para Kant un concepto limitativo y negativo que excluye la riqueza de los motivos y de los elementos concretos de la vida humana, para no sustituirlos más

que con el ideal mismo de esta exclusión. La razón se ha vuelto impersonalidad, objetividad, esto es, negación pura y simple de la concreción existencial. Para ser libre, debe ser el hombre lo que deben ser *todos;* pero este criterio, si excluye y limita la acción de los movimientos concretos, no sustituye estos movimientos por ninguna exigencia determinada. La libertad tiene la raíz en un mundo inteligible que posee solamente determinaciones negativas: excluye toda máxima subjetiva, toda dirección, todo interés singular; establece la identidad entre los sujetos en cuanto que todos son igualmente fines absolutos.

Una solución de este género no es una respuesta al problema existencial de la libertad. No considera *mi* situación concreta en el mundo, de la que nace el problema. Aceptar el concepto de la libertad inteligible en el sentido kantiano, significa simplemente eliminar el problema de la libertad, porque significa mandar la libertad a un mundo inteligible que es la pura y simple negación de la existencia humana como tal. No se afronta propiamente el problema de la libertad.

4. La razón subjetiva no es fundamento posible de la libertad

La libertad no puede comprenderse sobre el fundamento de una *racionalidad objetiva*. ¿Es más adecuada para fundarla una racionalidad subjetiva? Considérese en el hombre el sujeto absoluto, el espíritu universal o la Idea auto-consciente. Su vida se presentará como la manifestación en el tiempo de esa absoluta subjetividad. Las determinaciones fundamentales de la existencia serán íntegramente reducibles a los momentos del sujeto absoluto; mientras que en sus oscilaciones inevitables, en su inestabilidad, en sus imperfecciones, serán elementos accidentales y desdeñables. La libertad del hombre consistirá entonces en su coincidencia con el espíritu absoluto, en

su reducirse a éste íntegramente. La libertad del hombre coincidirá con la necesidad del Sujeto absoluto. El orden de los momentos y de las determinaciones fundamentales a través de los cuales se desenvuelve la vida del Absoluto, será la *condición* de la libertad humana. El hombre sólo será libre en cuanto que su vida se identificará con la vida del Absoluto y con el orden necesario de sus momentos.

Si la racionalidad objetiva no puede fundar la libertad humana sino resolviéndola en la pertenencia del hombre a un mundo inteligible definido por la exclusión y el aniquilamiento de todo concreto elemento humano, la racionalidad subjetiva pretende fundar la libertad misma reduciendo la existencia del hombre al orden necesario de los momentos del Sujeto absoluto. Pero así como en el primer caso no es el resultado la fundación de la libertad, sino más bien la eliminación de la existencia y por ende también del problema de la libertad que nace en ella, así en el segundo caso la reducción de la libertad humana a la necesidad del Absoluto significa la eliminación de toda problematicidad de la existencia y la degradación a pura apariencia arbitraria e insignificante de todo elemento suyo que no se deje reducir a la dialéctica del Absoluto. Ahora bien, hay un elemento que no se deja reducir a la necesidad dialéctica del Absoluto, un elemento que no es insignificante y arbitrario, sino fundamental y constitutivo de la finitud misma del hombre: *la problematicidad de su relación con el Absoluto.* Supuesto que el hombre deba identificarse con el Sujeto absoluto para ser libre, esta identificación misma no se realiza con necesidad dialéctica, no está confiada al orden incondicional de los momentos del Absoluto, sino que es íntima y esencialmente problemática. El hombre *puede* conseguirla y *puede* no conseguirla. Su relación con el Absoluto no está garantizada a priori por la necesidad del Absoluto. Ahora bien, es justo esta relación lo que constituye el problema de la libertad. La racionalidad entendida como subjetividad absoluta deja, pues, también ella que se le escape el fundamento del problema de la libertad.

5. La existencia como horizonte del problema de la libertad

Si ni el concepto objetivo ni el subjetivo de la racionalidad muestran ser fundamento suficiente para la comprensión del hombre en su libertad, acaece ello porque ni el uno ni el otro dan cuenta de ese aspecto fundamental de la naturaleza humana, en el cual, y solamente en el cual, puede enraizar la libertad. Un reino de fines, esto es, de sujetos legisladores, o un Sujeto absoluto, deben necesariamente excluir de sí la *relación* en que puede ponerse el hombre con ellos. Y, sin embargo, la existencia del hombre consiste únicamente en esta relación. El hombre no es un puro elemento del orden de los fines, no es puro Acto o pura Subjetividad. Es, a lo sumo, *relación* con el orden inteligible o con el Sujeto absoluto, relación que escapa a la necesidad que es propia de tal orden o de tal sujeto. La consideración del hombre, en cuanto trata de comprender su libertad, debe entonces centrarse justo sobre esta relación, considerando como propio del hombre el acto en que el hombre la establece y la funda. De este modo puede obtenerse una primera aproximación a la comprensión del problema de la libertad. Debe reconocerse el horizonte de este problema en la constitución fundamental del hombre como relación con el ser. Como quiera que se conciba el ser, ya como mundo inteligible de fines, ya como absoluta subjetividad, ya de otro modo cualquiera, el hombre no se identifica con él, pero sólo se constituye en la posibilidad de su relación con él. La posibilidad de la relación con el ser es el único fundamento posible para una comprensión del hombre como libertad. Y si tal posibilidad define el modo de ser propio del hombre, esto es, la

existencia, es menester decir que *la existencia es el único horizonte posible para la comprensión del hombre como libertad*. Mas la existencia, como relación con el ser, implica: 1º la trascendencia del ser, su ser más allá de la finitud del hombre; 2º el avanzar del hombre más allá de su finitud para conectarse con el ser. Pero esta doble relación hace posible diversas interpretaciones existenciales.

6. La existencia y la trascendencia del ser

Aunque se reconozca y defina la existencia como relación con el ser, no basta ello para fundar una comprensión del hombre como libertad. La necesidad puede anidar en la misma interpretación existencial del hombre. Para el hombre, comprenderse y moldearse como libertad, significa comprender y realizar a fondo la naturaleza de la propia relación con el ser. Pero esta relación puede comprenderse y realizarse de diversos modos; y entre estos modos no hay sólo una diferencia teorética o práctica, sino una diferencia existencial, esto es, una diferencia que implica por parte del hombre una decisión que lo empeña.

Si el hombre es relación con el ser, éste es para él *trascendencia*. El hombre *no es* el ser. El ser está más allá de sus límites, más allá de su forma finita, más allá de la situación en que se reconoce y se encuentra el hombre. Los límites, la finitud de su forma, la situación que lo define, forman parte de él, *son* él mismo; pero si bien todas estas cosas lo conectan de nuevo al ser, no le dan la posesión plena y total de éste, antes lo excluyen de tal posesión. Pensando, obrando, luchando, trata el hombre de conquistar el ser y de poseerlo; mas no alcanza jamás la estabilidad de una conquista definitiva y de una posesión total. El ser se le escapa por todas partes. El hombre vive tendido hacia el porvenir, y el porvenir es siempre una amenaza latente para la posesión más sólida. Ni puede el hombre sustraerse en modo alguno a esta

amenaza, que está en conexión con su constitución temporal. La busca que emprende el hombre del ser en todas sus actitudes y sus modos concretos, no logra, pues, sino configurar enfrente de él más netamente la trascendencia del ser. Correlativa y simultáneamente se configura para él más neta la situación a que está ligado. Su identidad con esta situación parece más sólida y más profunda a medida que el ser se confirma en su trascendencia. Cuanto mayor el grado en que se le presenta el ser más allá de sus límites, tanto mayor el grado en que se estrechan estos límites en torno suyo. El esfuerzo por evadirse de la finitud de su naturaleza, para conectar de nuevo al ser, contribuye a definirlo y a limitarlo, volviendo a soldarlo a la situación que le es propia. De hecho no puede realizar el hombre nada sino en relación con los otros hombres y con el mundo: por eso todo esfuerzo de realización, toda tentativa de captar el ser y de poseerlo, hace más estrechos y forzosos sus vínculos con las cosas y con los otros, y consolida cada vez más el círculo de su finitud.

La consideración de la libertad del hombre reclama, por ende, un ulterior ahondamiento de la interpretación de la existencia. La relación con el ser que es propia de la existencia sólo parece, a primera vista, hacer más difícil la comprensión de la libertad. Por un lado, está el ser más allá del hombre, en una trascendencia elusiva; por otro, está el hombre soldado a sus límites, a su finitud, a la situación que lo define. La posibilidad de una opción verdaderamente libre parece alejarse. El hombre existiendo, aspira al ser; pero el ser le huye, mientras que la forzosidad de su relación con las cosas y con los otros se refuerza y profundiza. ¿Cómo puede tener lugar en esta alternativa una verdadera elección, una decisión verdaderamente libre?

7. La comprensión existencial de la libertad sobre el fundamento de la nada

Tornemos a considerar la existencia en su nuda y aparentemente pobre interpretación de la relación con el ser. Si en esta relación no puede la existencia identificarse jamás con el ser, puede pasar que esto acaezca porque la existencia no llegue a desligarse de la *nada*, ni a emerger verdaderamente de la nada. Puede pasar que sea su fundamental, irremediable nihilidad, lo que la refrene para que no posea ni conquiste el ser en pleno, lo que le impida *ser* el ser. La existencia si no es el ser (como lo revela el que es *relación con* el ser), esto puede querer decir que sea íntimamente, constitutivamente, *nada*. La posibilidad de reabsorberse en el ser puede significar la imposibilidad de *no* ser la nada, de sustraerse a la nada. En tal caso, el reconocimiento de la nada como constitutiva de la existencia, es fundamental para comprender la existencia misma.

Ante el hombre se abrirán entonces dos vías. En primer lugar, puede ignorar o desconocer la nihilidad fundamental de la existencia. Esto significa que desconoce o ignora su verdadera naturaleza, que no tiene el coraje de afrontarla o de mirarle a la cara. De las ocupaciones cotidianas se sirve para velarse o esconderse a sí mismo la nada que lo amenaza, la muerte hacia la cual inevitablemente camina. El hombre se pierde entonces en la banalidad de la vida cotidiana, sin replegarse jamás sobre sí mismo, y por ende sin realizarse jamás en su verdadera naturaleza. Pero en segundo lugar, puede también el hombre reconocer y aceptar la nihilidad fundamental de la existencia. Puede reconocer que tal nihilidad, y la muerte que es su efecto, constituyen su verdadera naturaleza en cuanto hombre. En tal caso, se le presenta la muerte como la sola posibilidad que le consiente realizarse como hombre, esto es, como existencia. Todas las demás incumbencias, todas las demás posibilidades,

se le ofrecen a él como a los otros: no le son *propias*. La muerte es la única posibilidad que le es propia, porque en ella nadie puede sustituirle. De ella sólo depende, en efecto, la realización final de la existencia como fundamental nihilidad. Aceptando la muerte, reconociéndola como propio destino, realiza el hombre su libertad, esto es, se libera de las ilusiones de la vida anónima, de las posibilidades que velan la nada de la existencia; acepta esta nada como constitutiva de él, como término final de su realización. Ya no está simplemente lanzado hacia la muerte, ni metido en la red de las ilusiones que tratan de velar la nada de la existencia. Se elegirá y querrá la nada con una decisión que anticipa la inevitable conclusión. La *tonalidad afectiva* de esta libertad para la muerte es la *angustia*. La angustia es la revelación de la nada, esto es, de la imposibilidad en que está la existencia de ser cosa distinta de la nada.

Mas supuesto que relación con el ser signifique imposibilidad de emerger de la nada, son inevitables estas conclusiones. La libertad no puede ser, en tal caso, más que *libertad para la muerte*. Pero ¿es entonces ésta verdaderamente libertad? La libertad para la muerte es el simple reconocimiento de la imposibilidad de sustraerse a la nada. Pero si la existencia consiste verdaderamente en esta imposibilidad, ¿cómo puede moldearse, aunque sea ilusoriamente, en figura de ignorancia y desconocimiento de la nada? ¿Cómo puede la nada velarse de ningún modo para ella? Si en la existencia no hay más que la imposibilidad de desligarse de la nada, la existencia no es libertad, sino necesidad. No más que necesidad es, en efecto, la *imposibilidad*. Definir la relación con el ser —por su imposibilidad de identificarse con el ser— como imposibilidad de desligarse de la nada, significa negar la posibilidad misma de la relación, esto es, negar la existencia. En tal caso es la interpretación de la existencia la negación de la existencia. La interpretación de la existencia, implicando el reconocimiento de la

imposibilidad de que la existencia emerja de la nada, implicaría la negación de la relación con el ser, esto es, de la existencia misma. La relación con el ser es imposible en la existencia, si la existencia no es propiamente más que la imposibilidad de desligarse de la nada. Y si la relación con el ser es imposible, el reconocimiento de esta imposibilidad no es acto de libertad, no es elección ni decisión, sino aceptación pasiva de la naturaleza de la existencia, que es y seguirá siendo imposibilidad, esto es, necesidad. La elección resulta entonces elección de lo que ya está elegido, decisión de lo que ya está decidido. La libertad se pierde en la necesidad más radical.

8. La comprensión existencial de la libertad sobre el fundamento de la trascendencia

La interpretación de la relación con el ser sobre el fundamento de la nada hace, pues, imposible la comprensión de la libertad. Y la hace imposible, porque en el acto de interpretar la relación, la niega: no encontrando el ser *en* la relación, niega el ser *a* la relación y la reduce a la nada. Tal interpretación no realiza la inteligencia de la libertad, porque no realiza la inteligencia de la existencia. Sólo, pues, se alcanzará la inteligencia de la libertad si la existencia, ya en su simple configuración de relación con el ser, es capaz de hallar en sí una positividad fundamental, una *sustancia*.

Hallar tal positividad es en realidad el resultado más difícil de conseguir en el análisis existencial. Con todo, es el resultado fundamental, el único desde el cual podemos esperar la comprensión de nuestra libertad, la justificación de nuestras incumbencias humanas. Un paso ulterior hacia ese hallazgo podemos darlo considerando una segunda interpretación posible de la relación existencial: la interpretación que reduce la relación con el ser a la *trascendencia* del ser. Si la relación con el ser se entiende como relación con la trascendencia, y la trascendencia se fija más allá de la relación, como independiente de ésta, realizar la relación significa realizar necesariamente su *fracaso*. La relación con la trascendencia jamás puede ser o llegar a ser trascendencia. La trascendencia está y seguirá estando más allá, y la relación con ella, en que se constituye la existencia, choca contra ella como contra un muro. Hay, entonces situaciones fundamentales, *situaciones límites*, en que realiza la relación con la trascendencia como imposibilidad propia: son las situaciones en las que se encuentra el hombre frente a la lucha, frente al dolor, frente al pecado, frente a la muerte. En estas situaciones choca el hombre contra una imposibilidad decisiva, última. Tiende a superarlas, pero no puede y permanece atado a ellas. No puede entonces hacer otra cosa que aceptarlas como son e identificarse con ellas. La libertad lo llamaría a la decisión, pero no puede decidir más que inmovilizándose en lo que es, no puede elegir más que *no* eligiendo. La libertad está condenada al fracaso. La libertad sería el desencallarse el hombre de la situación, identificándose con la trascendencia: pero esto es imposible para el hombre, que es sólo *relación* con la trascendencia.

Una vez aún, la interpretación de la existencia reduce aquí la existencia a una imposibilidad fundamental: la imposibilidad de salir de la situación en que se la pone como relación con la trascendencia y de alcanzar ésta. Una vez aún queda negada la libertad y reducida a la necesidad; y una vez aún coincide esta negación con la negación de la positividad de la existencia. Interpretada la relación con el ser como relación con la trascendencia, no queda más que reconocer y realizar la imposibilidad de la relación. Una relación con la trascendencia es imposible; la trascendencia, si es tal, está más allá de toda relación. Si la existencia es relación con la trascendencia, es una fundamental, irremediable imposibilidad; pero si es imposibilidad, es necesidad. La negatividad de la exis-

tencia excluye, por ende, toda comprensión de la libertad. Si el análisis existencial quiere ser, como debe ser, inteligencia y realización de la libertad del hombre para cumplir su misión, debe en primer lugar garantizar y fundar la positividad de la existencia.

9. La comprensión existencial de la libertad sobre el fundamento de la problematicidad

En la relación con el ser no está la trascendencia presupuesta, sino reconocida y establecida. El ser se pone y se revela como trascendencia justo *en* la relación y *en virtud* de la relación. Y la relación misma es, a su vez, trascendencia: se mueve hacia el ser, aspira a conquistar y poseer el ser. Si la trascendencia fuese tal más allá de la relación y primero que ésta, sería la relación misma imposible: la existencia, que es esta relación, no podría ni siquiera constituirse. *Pero el que se constituya significa que la relación es posible: esta posibilidad es la positividad de la existencia.* Como relación con el ser, es la existencia fundamentalmente, sustancialmente, *posibilidad* de esta relación. La existencia no debe negarse, no debe reconocerse y ponerse en una imposibilidad forzosa. Debe reconocerse y ponerse en la libre posibilidad de la relación que le es propia. Entre las dos imposibilidades en que han desembocado hasta ahora las dos direcciones principales del análisis existencial, la imposibilidad de *no* ser la nada y la imposibilidad de *ser* la trascendencia, no puede ni debe la existencia elegir. La existencia debe entenderse y realizarse en sí misma, en la posibilidad que le es propia y constitutiva. Para comprenderse como libertad, debe la existencia comprenderse en la posibilidad de su relación con el ser. Sólo esta posibilidad le garantiza la libertad.

Mas la posibilidad de la relación con el ser pone esta relación en el plano de la problematicidad. La relación con el ser es posible lo que quiere decir que

puede haberla y *puede no* haberla. Pero esto quiere decir, en primer lugar y fundamentalmente, que *debe* haberla. Si la existencia es la posibilidad de la relación, en esta posibilidad encuentra inmediatamente la *norma* de su constitución. Evidentemente, la existencia que desconoce, ignora, disminuye o destruye la posibilidad de la relación, es una existencia que se desconoce, se ignora, se disminuye o se destruye a sí misma. Es una existencia que tiende a dispersarse y disolverse, una existencia *impropia.* La posibilidad de la relación dirige normativamente la existencia. Ésta debe ser lo que sustancialmente es, relación y posibilidad de la relación, y para realizarse verdaderamente a sí misma como existencia, debe consolidar y fundar la posibilidad de la relación.

Ciertamente, la relación con el ser no puede producir jamás la *identificación* con el ser. Justo por la relación está, en efecto, el ser establecido y constituído en su trascendencia; y la relación es ella misma trascendencia, en el sentido de que se mueve hacia el ser como aquello que está más allá de ella misma. Pero si la relación con el ser no es jamás identificación con el ser, la existencia no puede tener más término final de realización que el reconocerse y reforzarse en su naturaleza de relación. La posibilidad inicial de la relación debe reconocerse no abstracta u objetivamente, sino con un acto de decisión realizadora, de cumplimiento final. La posibilidad de la relación, esto es, la esencial problematicidad de la relación misma, en cuanto que es la condición de la existencia, es también su *telos.* Reconociendo originaria la posibilidad, reconociéndola como propia y constitutiva de sí, la existencia la pone como su término final, y la pone por obra con una decisión empeñosa. *Mas sólo como originaria posibilidad de la relación con el ser, sólo en este acto que es al mismo tiempo inteligencia y realización de sí es la existencia* libertad.

10. La libertad como opción existencial

Es evidente que el problema de la libertad no puede resolverse considerando si la libertad es un atributo o una capacidad propia de la naturaleza humana. No puede comprenderse la libertad, o más propiamente, comprenderse el hombre como libertad, mediante un análisis objetivo de las capacidades humanas o la consideración genérica de los poderes del hombre. En ningún caso es la libertad una capacidad o un poder del que goce el hombre *como cuestión de hecho.* En ningún caso, por ende, se presenta el problema que la concierne como problema de ver si como cuestión de hecho es el hombre libre o no. El problema de la libertad sólo se plantea verdaderamente para el hombre en el acto en que éste afronta seriamente las posibilidades de su existencia y decide de ellas. Ser libre o no libre es para el hombre una *opción,* más aún, la opción fundamental. Ser libre significa para él reconocerse y actualizarse en la posibilidad originaria de su relación con el ser, esto es, consolidarse y fundarse en esta posibilidad. No ser libre significa desconocer y perder esa posibilidad originaria, y por tanto volver impropia y dispersa la existencia. Pero en su misma constitución incluye la existencia la norma que debe resolver el problema y decidir la opción. Si la existenoia es relación con el ser, no tiene más manera de ser ni de realizarse que la de consolidar y fundar la relación. Y a ésta sólo se le consolida y funda consolidando y fundando su posibilidad originaria y condicionando, esto es, haciendo del *principio* de la relación su término final.

11. La opción de la libertad como venir el yo al ser

Se trata ahora de ver qué modos o en qué aspectos dirige a la existencia la opción realizadora de la libertad. En primer lugar, es claro que, desde el momento en que la existencia no es más que el modo de ser del hombre, el realizarse la existencia en su forma propia es el formarse el hombre como individualidad verdadera y auténtica, como *persona.* Para el hombre que debe decidir de sí, esto es, de su libertad, es la cuestión la de encontrar y reconocer la posibilidad única y fundamental que puede mantenerle y consolidarlo en la relación con el ser. Y puesto que la cuestión no nace en el plano de la equivalencia de posibilidades genéricas entre las cuales esté o pùeda estar indiferente el hombre, sino como empeño de una decisión, el realizarse el hombre como posibilidad originaria de la relación con el ser, significa su total identificarse en una incumbencia o una misión fundamental. La opción de la libertad sustrae inmediatamente al hombre a las incertidumbres de una vida privada de un interés dominante, restituyéndolo a la plenitud de su energía. El hombre queda en disponibilidad para cumplir su misión; ya no está distraído o disperso por veleidades siempre nuevas, ni arrojado en el mundo sin dirección, ni abandonado a vicisitudes insignificantes. Vive recogido en la unidad de su interés dominante, y reduce a este interés, como a medida y criterio fundamental, la variedad de los acontecimientos.

La relación con el ser, consolidándose, por obra de la opción de la libertad, en la propia posibilidad, se realiza como *relación del hombre consigo mismo.* Esta relación es un continuo *retorno* del hombre a sí mismo, es un movimiento centrípeto que refiere la multiplicidad de los elementos reales o vividos al verdadero sí mismo del hombre. Y en este retorno, el sí mismo, el *yo,* se va constituyendo en su forma auténtica, como unidad de una *persona.* Las actitudes subjetivas no se desparraman en torno al azar o al capricho, sino que se conectan coherentemente en un orden que tiene su centro de gravedad. Este centro es el yo. Realizándose como relación consigo mismo, realiza el hombre

el yo, esto es, realiza su unidad, recogiéndola de la dispersión. *La libertad condiciona el yo.* El yo sólo se constituye como unidad propia en el acto de su retorno a sí mismo; pero este retorno es la constitución del *sí mismo,* o mejor, del *sí* como *mismo,* como unidad e identidad fundamental. Por eso es la libertad la revelación del hombre a sí mismo. A través de ella llega el hombre a la claridad y a la transparencia de sí para sí. La libertad es un acto de confesión y de sinceridad, una toma de posesión, un desempeñarse total en vista de un empeño igualmente total.

El reconocimiento de la posibilidad de la relación con el ser es, pues, un verdadero consolidarse la relación con el ser. Este consolidarse sobreviene, en primer lugar, dentro de los límites mismos del hombre como realización de su forma propia, de su unidad, del yo. Reconocer la naturaleza de la existencia en la posibilidad de esta relación significa: *constituirse como un yo que es libre para cumplir su misión.* Tal es el primer sentido de la libertad existencial.

12. La opción de la libertad como venir el mundo al ser

La libertad significa unidad del yo, unidad de su misión, unidad del yo y de su misión. Esta triple unidad es, en realidad, una sola unidad: la unidad de la existencia propia o auténtica. Pero no concierne sólo al yo. El yo no es libre (esto es, no es *yo*) sino en unidad con su misión; y su misión no le concierne a él solo, sino también *al mundo* en el que debe realizarse. La constitución de un yo libre para cumplir su misión, implica la constitución de una relación entre el yo y el mundo por la que el mundo se pone ante el yo como orden de instrumentos y medios adecuados para la realización de la misión. La unidad del yo y de su misión determina la unidad del mundo. Esta unidad es un *orden* en que se sitúan las *cosas*

según su disponibilidad y su utilización para la misión humana. La unidad del yo que se retrae del desparramiento de sus actitudes, determina la unidad del mundo, porque lleva a éste a configurarse según el orden de la disponibilidad efectiva de los medios y los instrumentos de la realización del yo. El orden del mundo es el proyecto de la disposición y la utilización de las cosas como instrumentos necesarios de una misión humana. Si el hombre no se constituye como unidad libre para cumplir su misión, no se constituye el mundo como unidad de determinaciones objetivas: de instrumentos o de cosas. Pero sin unidad no sería el mundo un mundo (Kosmos): ni siquiera existiría, no tendría el *ser.* La libertad, consolidando el *ser* del yo, consolida, pues, y por lo mismo, el *ser* del mundo. Sin la libertad, no sólo se disipa el hombre en la incoherencia y la superficialidad de una existencia impropia y anónima, sino que también se desparrama ante él el mundo en un sucederse o un superponerse de cosas y hechos privados de consistencia real. La libertad llama al hombre a la unidad del yo, al mundo a la unidad de un orden necesario; y en este orden, y por la libertad misma, se inserta el hombre como elemento que participa de él y lo domina a un tiempo. Participa de él en cuanto que el hombre mismo es un ente en el mundo, en cuanto que el hombre mismo se pone en la naturaleza como naturaleza. Lo domina en cuanto que utiliza los órdenes y leyes del mundo para sus fines y lo subordina a la realización de su misión. Habiéndose enraizado en el mundo y hecho de éste una realidad consistente, puede el hombre encontrar en él la vía de la libertad. Reconociéndose como naturaleza, puede realizarse como naturaleza, y obligar con ello a la naturaleza misma a revelarse: lo que acaece en el arte. Pero sea como orden necesario de cosas disponibles y utilizables, sea como naturaleza participante en la existencia humana y que se revela a ésta, el mundo sólo encuen-

tra y consolida su ser por medio de la libertad. Sólo la unidad del yo y de su misión determina el orden del mundo, esto es, su verdadera constitución. Una vez aún, se revela el reconocimiento de la posibilidad de la relación con el ser como la consolidación de esta relación. A través de este reconocimiento, *viene al ser la realidad del mundo*. Tal es el segundo sentido de la libertad existencial.

13. La opción de la libertad como venir la coexistencia al ser

La identificación del yo con su misión no encierra al yo en el aislamiento. El yo no puede realizar su misión sólo *por sí* y sólo *para sí*. Su misión lo pone necesariamente en relación con los otros, determinando una solidaridad que puede ser concordancia o discordia, colaboración o lucha, pero que, en todo caso, está implícita en el definirse mismo del yo. La unidad en la que se constituye y se afirma el yo, es la constitución de una individualidad finita, más allá de la cual trasciende continuamente la existencia. A medida que el yo, individualizándose, se empeña en su propia misión, se le aprietan en torno más sólidamente los *otros*. Las relaciones extrínsecas con los otros (las llamadas *relaciones sociales*) puede descuidarlas o reducirlas al mínimo quien quiera o pueda perseguir su misión y trabajar en la soledad, pero no por ello se logra un aislamiento que signifique una escisión de la solidaridad humana, esto es, una incapacidad de comprender a los otros y de ser comprendido por ellos, una imposibilidad de ayudarlos y de ser ayudado, una imposibilidad de amarlos o de odiarlos, una imposibilidad de toda misión o trabajo común. En realidad, toda misión o trabajo es *común*, aun aquel que se cumple en la soledad más rigurosa. La ayuda de los otros nos llega de mil modos, en la tradición, en los libros, en la misma meditación personal; y a los otros les llega de mil modos el reflejo y el resultado de nuestra obra. La solidaridad es propia de toda existencia humana, sobre todo de aquella que se realiza en la forma auténtica, que se realiza en la libertad. Tener o darse una misión significa reconocer *en los otros* la posibilidad de tener o de darse una misión. Constituir y afirmar la propia individualidad significa reconocer y respetar en los otros la misma capacidad de tener el valor de una individualidad. La convivencia humana es simplemente choque, dispersión y distracción para el hombre que no ha llegado a la unidad del yo mediante la opción de la libertad. Los otros quedan rebajados, en este caso, al nivel de simples instrumentos más o menos utilizables para los menesteres del momento: no se les reconoce como socios de una misión común. La lucha misma es en tal caso un puro choque de incomprensiones recíprocas, sin un motivo o una justificación profunda; es simple rivalidad trivial. La libertad, constituyendo al hombre en individualidad, funda su solidaridad con los otros, esto es, determina la posibilidad de una colaboración o de un choque en el plano de una labor común, en conexión con una recíproca comprensión fundamental. La convivencia se vuelve mediante la libertad *coexistencia*, esto es, conexión entre los hombres en el fundamento mismo de la existencia. La libertad, como constitución del yo y del ser del mundo, lleva al ser y funda la comprensión inter-humana. Una vez aún, el reconocimiento de la posibilidad de la relación con el ser es un consolidarse esta relación, en cuanto que es *el venir la coexistencia al ser*. Tal es el tercer sentido de la libertad existencial.

14. Conclusión

El problema de la libertad tiene por horizonte la existencia. No concierne a ningún aspecto del hom-

bre con preferencia sobre otro. No respecta solamente a su voluntad o a sus actos o a su conducta, sino a lo que el hombre es verdaderamente en su humanidad. Es una cuestión que gira en torno al ser del hombre, en torno a su constitución última; una cuestión que sólo puede comprenderse si se la reduce a la opción fundamental mediante la cual se decide justo del ser del hombre, esto es, de la existencia. La libertad es el fundamento y la normatividad de la opción existencial. Mediante ella decide el hombre de su propio destino de conformidad con lo que debe ser.

La libertad es el movimiento con que la existencia retorna a su naturaleza originaria, reconoce tal naturaleza y, reconociéndola, la realiza verdaderamente. Y puesto que la existencia es la relación con el ser, ese reconocimiento se vuelve hacia la posibilidad de esta relación y es su fundación y consolidación. De tal modo encuentra la existencia, por obra de la libertad, su interior positividad, su sustancia. Queda sustraída a la disipación, a la apariencia y a la insignificancia. El *yo*, habiéndose constituído en unidad, se enraíza en *mundo* que es orden y realidad, en el centro de una solidaridad *coexistencial* efectiva. Con esto la relación con el ser, constitutiva de la existencia, se realiza en su autenticidad. Se vuelve una relación tal que verdaderamente en ella el ser se pone en la existencia: el yo, el mundo, la coexistencia, *vienen al ser*, determinándose como *porvenir histórico* de la existencia. La libertad funda la historicidad de la existencia. En esta historicidad no es el ser inmanente, porque se constituye incesantemente en su trascendencia; sin embargo, la relación con él no es elusiva, aparente o inconsistente, sino auténtica y verdadera.

La libertad es opción. Es conquista y posesión, pero no eliminación del riesgo. No es un acto puntual, sino la continuidad de una decisión que se renueva

incesantemente en el curso favorable o desfavorable de los acontecimientos. Ser libre significa mantenerse fiel a sí mismo, no traicionando la propia misión y salvando la seriedad y la consistencia del mundo y la solidaridad inter-humana. La comprensión de la libertad es, así, la inteligencia misma que tiene el hombre de sí y de su misión en el mundo. Sólo cuando se identifica con una misión que lo trasciende, sólo cuando se empeña y lucha, es el hombre verdaderamente libre. Tal es el último sentido de la consideración filosófica de la libertad.

V

LA EXISTENCIA COMO HISTORIA

1. La historicidad como tensión entre el tiempo y lo eterno

La historicidad nace de la *tensión* entre el tiempo y lo eterno. El tiempo y lo eterno se conectan y al mismo tiempo se oponen en la historicidad. A ésta son, en efecto, igualmente necesarias la *multiplicidad* incoherente y dispersa de la vida temporal y la *unidad* absoluta del orden eterno.

No hay historicidad que no se se mueva *hacia* un orden permanente en que encuentre su unidad necesaria la multiplicidad de la experiencia y de los hechos. Pero no hay historicidad que no se mueva *desde* tal multiplicidad. En la constitución de la historicidad entran igualmente la necesidad de una razón inmanente que se revela en las distintas determinaciones, concatenándolas y justificándolas todas, y la *libertad* del individuo que se afirma en la singularidad de su destino. La historicidad hace valer la *universalidad* de la significación que trasciende toda particular determinación para afirmarse en la totalidad de la sucesión: pero también hace valer la *individualidad* en su absoluta singularidad e insustituibilidad. La investigación histórica puede conservar y enriquecer las conquistas que va logrando el hombre; pero la conservación y el enriquecimiento presuponen en todo momento que esas conquistas pueden dispersarse o perderse. La investigación histórica tiende a revelar la *historia ideal eterna;* pero no puede revelarla sino buscándola en las *vueltas y revueltas* de las vicisitudes temporales. La historia es necesidad y racionalidad absoluta; pero si sólo fuese esto, si la necesidad y la racionalidad no nacieran de lo contingente y lo insignificante, no habría investigación histórica, ni habría, en absoluto, historia: habría el permanecer siempre igual de una razón o de una esencia necesaria.

Lo universal y el individuo, la necesidad y la libertad, la unidad y la multiplicidad, lo eterno y lo contingente se conectan y entrechocan en la investigación histórica: y de esto nace el problema. Problema que no es sólo de doctrina o de ciencia, sino de humanidad y de vida. Ya que ¿cómo puedo yo, hombre individual, enredado en la multiplicidad de las situaciones contingentes, anclarme en la solidez y la unidad de un orden necesario? ¿Y cómo puedo reconocerme y realizarme en la multiplicidad dispersa de las circunstancias, si renuncio a anclar así y pierdo toda posibilidad de entender y valorar las circunstancias mismas? Como quiera que me resuelva, parece perderse para mí lo mejor de mí mismo, de mi humanidad. Mas, por otro lado, no puedo consentir en esta pérdida: nadie puede consentir en ella. Debo entonces afrontar el problema de la investigación histórica, tratando de alcanzar, a través de la consideración del mismo, la inteligencia de la historicidad. La inteligencia de la historicidad condiciona la inteligencia de mí mismo y de mi relación con el mundo.

2. El antihistoricismo como negación del tiempo

La polémica entre antihistoricismo e historicismo presenta dos modos típicos de destruir, más bien que resolver, el problema de la investigación histórica. Puede considerase, en primer lugar, decisivo y fatal el *contraste* entre el tiempo y lo eterno, y reducir la historia al tiempo separándola de lo eterno. El orden racional representa entonces como un sobremundo de valores o de ideas que tienen una realidad propia y cumplida independientemente de la historia. Y la historia se presenta como un sucederse de acontecimientos contingentes y arbitrarios en que sólo a tre-

chos se abre camino un reflejo del orden eterno. La historia procede entre giros e idas y venidas viciosas de falla a falla, de error a error: el orden que debiera realizar está más allá de ella; y allí donde se realizara, detendría y aniquilaría la historia. El hombre no puede, en este caso, sacar nada de la historia. La consideración que puede guiarlo no es la de las ociosas ideas y venidas del pasado, sino la de la *razón* que le descubre el orden necesario que está más allá de la historia. La realización del hombre está, en este caso, ligada a la negación de la historicidad, y confiada a una razón que afirma e impone un orden inmutable y necesario que vale por sí, fuera de toda referencia a la mutabilidad y la contingencia del tiempo.

Tal es la posición del antihistoricismo. Éste resulta, así, caracterizado por la escisión entre el tiempo y lo eterno y la reducción de la historia a lo accidental, a lo mudable y a lo contingente del tiempo. Al antihistoricismo se le abren dos vías, según el puesto que se asigne al hombre en la escisión operada por él. En primer lugar, puede identificarse la naturaleza del hombre con la temporalidad como desorden y contingencia. En tal caso, es el hombre radical, constitutivamente, incapaz de realizar el orden racional del mundo. Está condenado al vagabundaje y al error; no puede encontrar el camino de lo eterno. El orden y la racionalidad de la realidad verdadera se ponen independientemente de él. Él puede más o menos entreverlos y hacer conatos en dirección de ellos, pero no puede contribuir a ellos en nada. Es el *antihistoricismo de la metafísica antigua*. Pero, en segundo lugar, puede identificarse la naturaleza del hombre con la razón. El hombre pertenece entonces, ya de suyo, al orden absoluto del mundo. Puede sustraerse a los errores y la incertidumbre de la historia, y reconstruir en sí y en su mundo el orden absoluto de la razón. Ésta le consiente levar anclas del pasado, criticándolo y descubriendo sus errores, y retornar a su verdadera naturaleza, realizándose como racionalidad, como orden inmutable. Tal es el *antihistoricismo de la Ilustración*. En el primer caso, pues, debiera el hombre negar la temporalidad que es su naturaleza y aniquilarse como hombre para anclarse en lo eterno. En el segundo caso, debiera realizarse en la racionalidad de su naturaleza y destruir en sí lo individual, lo contingente, lo accidental del tiempo. En ambos casos se presenta el antihistoricismo como una negación de la temporalidad, como la exclusión violenta y total de ésta de la naturaleza del hombre.

3. El historicismo como reducción del tiempo a la eternidad

Frente a la reducción de la historia al tiempo hecha por el antihistoricismo, se alza la reducción de la historia a lo eterno hecha por el historicismo. Éste afirma la *identidad* entre el tiempo y lo eterno, al modo como el historicismo afirma el contraste entre ambos. Para el historicismo es toda realidad historia, esto es, racionalidad, orden, desenvolvimiento dialéctico determinado por conceptos puros o categorías. No subsiste el tiempo como dominio de lo individual, de lo contingente, de lo arbitrario. Lo individual mismo es tal en virtud de la fuerza lógica de lo universal que es fuerza individuante; lo contingente y lo arbitrario parecen tales a una consideración profundizada y verdaderamente histórica. En la historia no existe lo irracional ni lo negativo. Ciertamente que en ella no actúa más que el individuo; pero en el individuo actúa lo universal, lo eterno, la categoría, y cuanto más a fondo se escruta el individuo, tanto más a fondo se encuentra en él lo universal. Y lo universal es sustancialmente inmutabilidad. El enriquecimiento mismo que se verifica en el proceso histórico en cuanto es progreso incesante, está efectuado por lo universal,

pero no afecta a éste: afecta sólo a *nuestro* concepto de lo universal. El tiempo, en su naturaleza específica, se presenta, bajo este punto de vista, como pura ilusión: en su verdad se identifica con el orden racional absoluto.

Las etapas de esta identificación determinan fases diversas del historicismo. Ante todo, de la ***historia ideal y eterna*** se distingue una ***historia en el tiempo*** producida por la primera, de la que es una reproducción imperfecta. Se admite que subsista en el tiempo, aunque sólo sea como apariencia, lo accidental y lo contingente. El tiempo conserva en esta primera fase una cierta consistencia, aunque sólo sea inferior y provisional, que impide su resolución radical en lo eterno. Pero la fase más madura del historicismo niega también esta consistencia aparente del tiempo. Afirma resueltamente la identidad de lo irracional y lo real, del orden cronológico con el orden ideal. Excluye todo elemento accidental y arbitrario, toda contingencia, identificando la libertad con la necesidad del desenvolvimiento dialéctico. En esta fase se ha volatilizado completamente el tiempo; y con éste se ha volatilizado el individuo y todo lo que con éste a su vez se conecta: la contingencia, la libertad, el riesgo y la responsabilidad. La identificación del tiempo con lo eterno y la reducción que ella implica de la historia a lo eterno, llevan al historicismo al mismo resultado fundamental del antihistoricismo: a la negación del tiempo, a su exclusión total de la naturaleza del hombre.

4. El tiempo como condición fundamental de la investigación histórica

¿Es posible esta negación del tiempo? ¿Y es necesaria para la inteligencia de la historia?

Para el antihistoricismo es el tiempo, como dominio de lo individual, lo contingente, lo arbitrario, una apariencia de que debe librarse el hombre para alcanzar el ser y su orden eterno. El antihistoricismo se presenta así francamente como una negación del hombre, o lo que es lo mismo, como una realización del hombre en una razón impersonal y abstracta que no tiene historia. Pero no es distinto el resultado del historicismo. La historia es para éste el orden de las categorías fundamentales, la unidad inquebrantable de la razón absoluta. Este orden y esta unidad no tienen otro modo de ser que el de una permanencia inmutable. No los califica ni siquiera el progreso. ¿En qué sentido se puede seguir diciendo que ese orden y esa unidad son historia? ¿En qué sentido es historia la unidad permanente e inmutable de la razón? ¿Y de dónde nacen el progreso y el enriquecimiento que se continúa afirmando como propios de la historia? Si el progreso y enriquecimiento sólo afectan a *nuestro* concepto de la razón y de sus categorías fundamentales, esto es, sólo afectan al hombre, ¿de qué modo puede encontrarse en el hombre un elemento que no se reduzca a la unidad y a los órdenes absolutos de la razón? El individuo, lo contingente, lo arbitrario, sólo pueden considerarse como tales en una consideración histórica insuficiente. Pero ¿cómo puede tener lugar una consideración histórica insuficiente en la historia que es la unidad, y de una pieza, de la razón absoluta? Póngase a cuenta del hombre y de su limitación todo lo que de no perfectamente racional se puede descubrir a primera vista en la historia, y también lo que no es simple apariencia accidental o arbitraria, sino, en cierto sentido, sustancia de la historia, como el progreso. El hombre debe, con todo, encontrar lugar en la historia, si ésta es la realidad y nada hay fuera de ella. Y debe encontrar lugar en ella en su limitación, en la posibilidad de quedar enredado en la apariencia y el error o de perfecionar y enriquecer sus conceptos. Esta posibilidad debe pertenecer a la historia, debe calificarla. La investigación histórica que busca, más allá de las

apariencias mudables y contingentes, el orden eterno de la razón, debe formar parte ella misma de la historia. Y si forma parte de ésta, la califica y revela un aspecto de ella que no es el de la unidad inmutable de la razón. La unidad que se revela en las determinaciones singulares y se actúa en ellas, no es la unidad de una razón absoluta que en cuanto tal se pondría como negación de ellas. Lo eterno no puede actualizarse como negación de lo eterno; lo universal no puede determinarse como negación de lo universal; la necesidad dialéctica no puede realizarse en lo accidental, en la apariencia y el error. El historicismo, como racionalismo absoluto, llega a la negación, no sólo del tiempo, sino de la historia misma como desenvolvimiento y progreso y de la investigación histórica. Ésta implica la exigencia de emancipar lo universal y lo eterno de lo particular y lo contingente; mas no habría esta exigencia si sólo fuesen historia lo universal y lo eterno.

La negación del tiempo hace imposible la investigación histórica. El historicismo ha afirmado la unidad del tiempo y de lo eterno en la historia; pero ha entendido esta unidad como negación del tiempo y reducción íntegra de éste a la eternidad de la razón. De este modo, no sólo el tiempo, sino la historia misma se ha volatilizado en sus manos. Y con el tiempo y con la historia se ha volatilizado en sus manos el hombre: el hombre en su limitación constitutiva, el hombre que puede caer en la apariencia o el error, pero que siente la exigencia de conectarse con la verdad y lo eterno y de buscarlos y realizarlos en su investigación. El hombre que trata de entender la historia y de realizarse en ella, justo el hombre en su historicidad, ha quedado excluído de la historia por obra del historicismo.

5. Las fuentes históricas como posibilidad de reevocación

La inteligencia de la historia no puede, pues, obtenerse sino a través de la consideración del *tiempo*. Y éste debe considerarse en su temporalidad, en cuanto es posibilidad de lo individual, de lo accidental, de lo contingente. Sólo en la temporalidad puede fundarse la investigación histórica. El problema de esta investigación es el de entender y reconstruir la realidad histórica en su orden universal, aislándola y librándola del complejo de los elementos inesenciales e insignificantes. Pero no podría nacer ningún problema histórico, ni habría el problema de la investigación histórica, si la historia no tuviera sus raíces en la temporalidad y no se moviese *desde* la temporalidad hacia el orden de un mundo histórico. El problema de la construcción de un mundo histórico sólo puede nacer sobre el fundamento de la temporalidad; y sólo sobre este fundamento puede nacer todo problema histórico particular. No puede, pues, negarse o excluirse la temporalidad, sin que queden negados o excluídos *el* problema de la historia y *los* problemas de la historia.

Que el tiempo es el fundamento de toda reconstrucción historiográfica, resulta evidente por el hecho de que toda reconstrucción historiográfica se funda sobre documentos, monumentos y testimonios. El valor de las fuentes históricas, y, en general, del material que utiliza la historiografía, deriva del hecho de que sólo en virtud de él es la historia reevocable. Esas fuentes y ese material constituyen la posibilidad, la única posibilidad, de la reevocación histórica. Lo que quiere decir que esta reevocación es una posibilidad brindada al hombre por su constitución temporal y que el determinarse el hombre como historicidad no es una determinación necesaria de su espíritu, sino sólo una *posibilidad* que puede perderse. La reevocabilidad del pasado no es la conservación necesaria del

pasado en el orden progresivo de un proceso continuo. La investigación histórica trata de arrancar al tiempo y a su obra de destrucción y dispersión lo que en él hay de esencial, para reconstruirlo en su integridad. Mas justo así se injerta en el tiempo que la condiciona y la estimula. Si la historicidad consistiese en el orden inmutable de unas categorías fundamentales, no habría posibilidad de dispersión, ni habría la exigencia de la reevocación. Todo lo esencial, más bien toda la realidad, sería un presente eterno no susceptible de dispersión ni reevocación, por no sujeto a las vicisitudes del tiempo. Por el contrario, la investigación histórica se remonta fatigosa y laboriosamente de las fuentes al orden histórico; y su éxito no está garantizado de antemano, sino que puede fallar y con frecuencia falla de hecho. La temporalidad está siempre presente para condicionar la investigación histórica; para promover y al mismo tiempo limitar la reconstrucción del orden histórico.

6. Pasado y porvenir en la investigación histórica

La investigación histórica debe, pues, fundarse en la inteligencia del tiempo. Y de hecho *no hay historia más que del pasado.* La investigación histórica trata, ciertamente, de poner en libertad y reconstruir un orden permanente; pero este orden permanente sólo puedo ponerlo en libertad y reconstruirlo por referencia al pasado. La llamada historia contemporánea respecta a un pasado más o menos cercano, pero, sin embargo, siempre un pasado. El pasado parece encerrar por modo eminente, hasta exclusivo, el carácter de la historicidad. En cierto sentido sentido, la historicidad se conecta por ello necesariamente con una sola determinación del tiempo, esto es, sólo con el pasado.

Con todo, el pasado sólo es una posibilidad de re-

evocación. Las fuentes mismas de la historia, documentos, monumentos y testimonios, son, ciertamente, cosas o realidades presentes, pero únicamente tienen valor de fuentes por la posibilidad de reevocación conectada con ellas. También ellas son pasado; también ellas se escrutan e interpretan únicamente por aquello que del pasado pueden revelarnos; también ellas son, por ende, simples posibilidades de las que toca a la investigación histórica determinar la significación y la utilización. Pero si el pasado es una posibilidad de reevocación, está necesariamente tendido hacia el *porvenir.* Sólo desde el porvenir viene el pasado a nuestro encuentro para tomar forma frente a nosotros. A medida que nos empeñamos en la investigación histórica, y que la reevocación se logra por el hecho de que vamos captando y consolidando su posibilidad, sale el pasado de la niebla o de la incertidumbre y toma su verdadera faz.

Aquí está la paradoja fundamental de la historicidad. La exigencia de entender y reconstruir el pasado, exigencia que parecía deber anclar al hombre en un mundo muerto y perdido, empeña, al revés, el porvenir del hombre. Éste no puede reevocar el pasado sino empeñándose en la investigación; y este empeño es un empeño en dirección del porvenir, así que sólo desde el provenir emerge para él la verdadera faz del pasado. Para la investigación histórica es el porvenir el *venir al ser* del pasado. Éste se configura como constitución del pasado auténtico, como actuación y revelación de la *verdad* del pasado. Sólo el porvenir puede constituir y fundar esta verdad. La investigación histórica implica por ello el determinarse el porvenir como verdad del pasado.

7. La historia como unidad del pasado y del porvenir

La investigación histórica no está, pues, ligada a una

sola determinación del tiempo. Si bien está vuelta hacia el pasado, o más bien, justo porque está vuelta hacia el pasado, empeña y quiere para sí el porvenir. Mas con esto establece la continuidad y la unidad fundamental del pasado y del porvenir. Decidirse por la investigación histórica, significa realizar esta continuidad y esta unidad fundamental: significa moverse hacia el porvenir, a fin de que venga a nuestro encuentro como verdad del pasado. *La investigación histórica es el acto de la unidad fundamental del pasado y del porvenir,* unidad por la cual se constituye el porvenir como verdad del pasado. Este acto es el *presente histórico.* El presente histórico no tiene el valor de una presencia de resultados ya alcanzados y de verdades establecidas. Todo resultado ya alcanzado, toda verdad en acto, es aún una posibilidad en la dirección del futuro. El presente histórico no es la estabilidad de una posesión, sino la unidad de un movimiento que constituye incesantemente en el porvenir el pasado. Es un movimiento de conservación y reevocación que no concluye jamás en un inventario definitivo, porque se concreta en posibilidades siempre nuevas y abiertas al porvenir. El punto de encuentro del pasado con el porvenir, el acto mediante el cual se reconstruye incesantemente la unidad de ambos, es el *presente* de la investigación histórica.

La unidad del presente histórico supone una decisión y una elección. La *decisión* es lo que empeña a la investigación histórica en la reconstrucción del pasado. De ella nace el *interés histórico.* La *elección* es lo que, en virtud de la decisión que empeña y está estimulada por el interés, y distingue y valora las posibilidades de reevocación, enderezándolas a delinear el orden histórico. La elección es el acto con que se establece un criterio historiográfico, y nace un principio para los juicios y las valoraciones que determina la organización de la historia en su auténtico orden. La unidad del pasado y del porvenir, realizada por la

investigación histórica en virtud de la decisión que empeña, es un principio de elección y de juicio que procede a determinar y fundar el mundo histórico. El presente histórico es la unidad misma del principio judicativo, organizador del mundo histórico. La unidad de las determinaciones temporales, esto es, del pasado y del porvenir, se constituye como una determinación temporal que, justo como unidad, tiene el valor de un principio y criterio de elección y organización.

8. El presente de la historia como unidad del ente finito

La historicidad se presenta, pues, fundada en la estructura temporal de un ente que, en virtud de la misma historicidad, se constituye en unidad. El problema de la constitución de un mundo histórico debe enraizarse en el problema de la constitución en unidad de un ente que es, por su naturaleza misma, temporalidad. El problema de la historia no es problema de la realidad histórica, ni problema del juicio histórico, sino que es problema de la *existencia* de un ente que por su propia estructura temporal se eleva hasta la historia y en ésta realiza auténticamente tal estructura: este ente es el hombre. El hombre es verdaderamente historicidad en su esencia: mas es historicidad porque es temporalidad. La historicidad es la realización última de su temporalidad reconocida y entendida como originaria. La decisión de la investigación histórica, que lo empeña, es la vía a través de la cual el hombre, constituyéndose en principio de organización y valoración del mundo histórico, se realiza como unidad en su propia estructura temporal. La temporalidad se presenta primitivamente como el dominio de lo accidental, lo arbitrario y lo insignificante. Se presenta como una dispersión de elementos en los cuales bien puede pasar que esté encerrado, más aún, está

ciertamente encerrado, un orden universal y permanente, pero sólo en la forma de una exigencia y de un llamamiento que *debe* entenderse y realizarse, pero que también puede permanecer no escuchado e inoperante. Bajo este aspecto, es la temporalidad un conjunto de posibilidades dispersivas y aniquiladoras; y el ente que permaneciese encerrado en ellas y las asumiese como su único modo de ser, quedaría privado de verdadera unidad, ya que la unidad sería para él simplemente una exigencia o un llamamiento, no un acto o un principio de realización efectiva. Un ente así hecho, inmerso en la dispersión de la temporalidad y dominado por ella, es el hombre que olvida e ignora la investigación y la realización de la propia individualidad y el propio destino.

Pero el carácter dispersivo y aniquilador de la temporalidad primitiva puede también ser (porque *debe* ser) reconocido como tal. Y si este reconocimiento no es un conocimiento genérico, sino una decisión realizadora, determina sin más la unidad propia del ente que lo efectúa. Reconociendo, en efecto, la dispersión de la temporalidad, tiende el hombre a reducir sin más la dispersión al orden y a librar de lo accidental e insignificante el orden universal y permanente que debe estar incluído en el tiempo. Esta decisión es, pues, evidentemente el nacimiento de la investigación histórica; mas es, por esto mismo, la realización de la unidad propia del hombre que se sustrae a la dispersión, se pone en frente de ella como principio judicativo, y da lugar a la reconstrucción del orden universal que es propio del mundo histórico.

El presente histórico es la constitución de la auténtica individualidad del hombre. La unidad del pasado y del porvenir, constitutiva del presente histórico, es la misma unidad constitutiva del hombre en su verdadera individualidad. Mediante la investigación histórica nace el hombre a sí mismo, a su verdadera personalidad. La unidad de esta personalidad es una

unidad histórica: es la unidad por la cual el porvenir conduce al ser la verdad del pasado y por la cual se vuelve posible como orden y organización un mundo histórico.

9. El destino como fidelidad al tiempo

La investigación histórica lleva a reconocer en la auténtica unidad del hombre la condición trascendental de la historicidad. La constitución de un mundo histórico está fundada en la posibilidad de su orden. Mas el orden del mundo histórico es posible en virtud de un principio de unidad: en virtud de una unidad activa y constructiva que lo realice haciéndole emerger de la dispersión insignificativa de la temporalidad. Ahora bien, la unidad que es condición trascendental del mundo histórico no puede ser un supuesto previo a la historicidad: debe constituirse y ser justo en cuanto se constituye y es la historicidad misma. Por otro lado, esa unidad no puede prescindir de la temporalidad, de la cual, y sólo de la cual, emerge el orden histórico. Debe ser, pues, la unidad de un yo, que se afirma como tal en el acto mismo en que se empeña en la investigación histórica. Ésta es el acto constitutivo de una personalidad auténtica, que tiene valor de condición del orden histórico. La historicidad está esencialmente definida por el acto que constituye originariamente la unidad que la condiciona. Tal acto es aquel por el cual se reconoce el hombre en su originaria naturaleza temporal. Un acto de *confesión* está en la base de la personalidad y la historicidad. El hombre debe reconocerse en el tiempo, debe reconocer como cosa propia suya la dispersión y la capacidad aniquiladora de aquél, para poder trascenderlas hacia el orden de la historia, y afirmarse a sí mismo como unidad en esta trascendencia. La investigación histórica es la confesión que se hace el hombre a sí mismo de su temporalidad originaria, y es la decisión de ser fiel a esta temporalidad origi-

naria. *La historia no es otra cosa que la fidelidad al tiempo.* En esta fidelidad se constituye la personalidad histórica, y con ella la unidad trascendental, condición del orden histórico.

Mas la fidelidad al tiempo no es solamente la verdad del pasado que sobreviene desde el porvenir: es también un empeño del mismo porvenir por conectarse con la verdad del pasado, por revelarla y por realizarla en su plena significación. En este sentido, es la fidelidad al tiempo el *destino*. Por el destino se empeña el hombre en conservar y consolidar la unidad de su personalidad, a través del esfuerzo incesante por conectar el porvenir con el pasado, y por hacer del porvenir la realización de la verdadera significación del pasado. La investigación histórica no puede hacer del porvenir la condición de la *verdad* del pasado, sin hacer del pasado la condición de la *realidad* del porvenir. En este sentido, no es ni una contemplación que preceda a la acción y la prepare, ni una acción que siga a la contemplación: es la decisión del modo de ser fundamental del hombre en su existencia. La historia es la estructura fundamental del hombre que, en virtud de ella, se constituye y se modela en su auténtica unidad.

10. La antinomía del pensamiento y la acción en la historia y la solución existencial

El reconocer que la historia es, como fidelidad al tiempo el modo de ser propio del hombre en su estructura temporal, quita de en medio la antinomía, de otra manera insoluble, entre la historia como pensamiento y la historia como acción. La historia como pensamiento es de hecho el reconocimiento del orden universal, en la necesidad de sus categorías fundamentales y sus determinaciones. La historia como acción es, en cambio, el reconocimiento de una indeterminación fundamental, de una contingencia radical, la cual, y sólo la cual, hace posible la eficacia y

el valor de la acción. El pensamiento histórico presupone la necesidad y la infalibilidad del orden histórico; la acción histórica presupone que este orden puede quedar disminuído o destruído. Quien actúa históricamente, sólo actúa porque sabe que debe hacer una aportación al mantenimiento y la restauración del orden histórico; pero quien *piensa* históricamente, sabe que el orden histórico está mantenido y queda restaurado en cada caso por las categorías fundamentales que lo presiden. El conflicto entre el pensamiento y la acción en el dominio de la historia es tal, que toda tentativa de conciliación es ilusoria o desilusionante. Y, en realidad, esta antinomía sólo puede resolverse sustrayendo la historia a las clasificaciones genéricas, y para ella irrelevantes, del pensamiento y de la acción, y llevándola al plano concreto y propio de la existencia como tal.

En este plano, la historia, como decisión que empeña al hombre respecto a su modo de ser fundamental, sólo es trascendencia hacia el orden universal en cuanto es decisión que empeña y realiza. Disponiéndose como fidelidad al tiempo, se realiza el hombre en esa unidad que es condición trascendental del orden histórico. La racionalidad de este orden viene al ser en cuanto que viene al ser la unidad propia de la personalidad histórica; y una y otra vienen al ser con el acto concreto de la investigación. La investigación histórica no es sólo juicio histórico, ni sólo acción histórica; es la totalidad del modo de ser propio del hombre: modo de ser del cual son el juicio y la voluntad, el conocimiento y la acción clasificaciones y abstracciones impropias y genéricas. La investigación histórica es un acto de realización de la propia personalidad histórica en el hacer frente a un mundo que emerge de la dispersión del tiempo y se vuelve orden y universalidad justo en virtud del empeñarse existencial del yo.

La investigación histórica es el problema del hombre, de lo que *debe* ser el hombre, de lo que *puede*

ser el hombre en virtud de su estructura temporal. Exige que se dejen aparte las clasificaciones que reducen al hombre a un conjunto de determinaciones abstractas y genéricas, y que se mire únicamente a la estructura concreta en que el hombre se reconoce y se actualiza en su temporalidad originaria.

11. La trascendencia del orden histórico

La investigación histórica es un movimiento de trascendencia que va de la dispersión temporal al orden histórico. *En cuanto revelado y constituído por el movimiento de trascendencia, el orden histórico es trascendente.* Se pone en el límite de la investigación como el término hacia el que se mueve ésta, como el ser al que ésta aspira a reunirse. Esta misma trascendencia está ligada a la estructura temporal de la historicidad. El orden histórico no puede revelárnoslo más que el porvenir. El mismo movimiento que lo constituye y lo revela lo pone más allá de los límites en que se define el presente. Mas estos límites son los límites mismos del hombre. La investigación histórica, trascendiendo hacia el ser del mundo histórico, define al hombre en su finitud y realiza esta finitud como presente histórico. La fidelidad al tiempo es, por un lado, el constituirse trascendente del mundo histórico; por otro, el auténtico constituirse del hombre en su propia finitud temporal. Por eso el destino, a la vez que es el conectarse el hombre con un orden trascendente del que el hombre se afirma fuerza realizadora, es el limitarse el hombre en una misión propia e insustituíble, es su repulsa decidida a salir de sus límites o a desconocerlos. La historicidad excluye, sea la inmanencia del orden histórico al hombre (a su razón), sea la resolución del hombre en el orden histórico como simple elemento o momento de éste. La primera inmanencia está excluída por la trascendencia que es propia de la historicidad, y para la cual el orden histórico se pone y se revela más allá de la finitud del hombre. La segunda inmanencia o resolución está excluída por la autolimitación que es propia de la decisión instauradora de la historicidad en cuanto es constitución de la persona auténtica.

La trascendencia del orden histórico y la finitud del hombre se conectan así una con otra, como los dos aspectos fundamentales de la historicidad. Ambos se refieren a la temporalidad de la estructura. De esta temporalidad parte el hombre para reconocerse en la dispersión y la indeterminación de su ser, y así se finitiza e individúa. A esta temporalidad retorna el hombre para hacer emerger de ella el orden histórico, y así se conecta una y otra vez con la trascendencia del mundo histórico. Trascendencia y finitud se determinan correlativamente en virtud de un movimiento único y simple: autolimitándose en una misión única, se conecta el hombre con lo universal y lo eterno.

12. La historicidad como deber ser de la personalidad auténtica

La investigación histórica resulta, pues, posible en virtud del fundamento temporal de la historicidad. El orden histórico emerge, en su ser trascendental, del porvenir en cuanto que la realización decidida de la fidelidad unifica el porvenir con el pasado, realizando en el porvenir la verdad del pasado. Este acto de unificación es el acto constitutivo de la personalidad histórica en su unidad: es el acto en virtud del cual el hombre, constituyendo la temporalidad en unidad, se pone como principio de juicio y de valoración de la misma temporalidad, poniéndola en relación con el orden racional del mundo histórico. La investigación histórica es la relación de la temporalidad consigo misma: relación por la cual el hombre, asumiendo sobre sí su temporalidad originaria, se actualiza como la unidad que es principio y condición del orden histórico.

La historia no concierne al pensamiento o a la acción del hombre, ni a otros aspectos clasificatorios y genéricos de su ser, sino a este mismo ser en su unidad, esto es, concierne a la existencia del hombre en el acto en que se afirma como unidad propia y se conecta con el ser que la funda. La existencia del hombre es esencialmente historicidad. La investigación histórica es la investigación que hace el hombre de su modo de ser auténtico. No es el trabajo historiográfico quien predispone o determina al hombre a pensar y a obrar; es la decisión de realizarse como historicidad que toma y en que se empeña el hombre frente a sí mismo, lo que determina el trabajo historiográfico, porque asienta la condición de éste. Y asienta el hombre la condición de este trabajo realizando como personalidad histórica esa unidad que es condición y principio de toda valoración y toda orientación histórica.

La historicidad es la normatividad fundamental de la existencia. Es la exigencia intrínseca a la existencia de salir de la dispersión del tiempo para actualizarse como la unidad que es principio y fundamento de un orden eterno. Es el deber ser de la personalidad humana en el tiempo. Es el salir del tiempo en el acto mismo de reconocerlo en su naturaleza y de reafirmarlo en su problematicidad originaria. Es el enfrentarse a la capacidad destructiva y aniquiladora del tiempo transformándola en un riesgo decisivo de éxito o fracaso. A través de la historicidad debe el hombre reconocerse y actualizarse como destino. Y por el destino se define y se autolimita el hombre: se reconoce en una misión única y se afirma libre para ella, desembarazándose de todo lo que podría impedirle el perseguirla y conducirla hasta el fin. Así, la historicidad es, como destino, siempre un acto de libertad; es la elección, en que el hombre se empeña, de una misión y el disponerse a cumplirla.

13. La trascendencia coexistencial como fundamento último de la historicidad

Los resultados anteriores, a pesar de su fundamental interés para el análisis de la historicidad, aun no revelan el último fundamento de la investigación histórica. Revelan, ciertamente, la identidad entre el acto constitutivo de la historicidad y el acto constitutivo de la unidad de la persona, pero no revelan el fundamento ni la raíz última de tal identidad. Podemos y debemos aún preguntarnos *por qué* la historicidad *sólo* puede constituirse como unidad del yo, *por qué* la unidad del yo *sólo* puede constituirse en la historicidad. La respuesta a esta pregunta nos abrirá el camino del último fundamento trascendental de la investigación histórica.

Se ha asentado que la historia mira sólo al pasado y que éste es una posibilidad de reevocación. Ahora bien, ¿cómo se conecta esta posibilidad de reevocación con el deber ser de la unidad propia del yo? Menester es evidentemente buscar aquel aspecto de la estructura existencial en que radique la posibilidad y la exigencia de la reevocación. Ahora bien, si el hombre pudiera realizarse y ser unidad, personalidad y libertad, permaneciendo encerrado en sí mismo; si la existencia del individuo se bastase a sí misma y proporcionase por sí sola al individuo los modos de su realización, no habría investigación histórica. El hombre se entendería y realizaría a sí mismo permaneciendo dentro de los límites de la propia individualidad. Esta individualidad sería su mundo: el orden de este mundo le estaría *dado*, y él mismo estaría *dado* a sí mismo como unidad. El hombre no habría menester de interrogar a los otros —ni directamente, a través de su testimonio, ni indirectamente, a través de los documentos y monumentos en que se han expresado— para encontrarse a sí mismo y realizarse cumplidamente.

La investigación histórica revela en sus modalida-

des concretas la fundamental *condición de insuficiencia* en que la existencia está en el individuo. Para afirmarse como individuo y libertad y realizarse en su unidad propia, debe la existencia trascender hacia la existencia y conectar al hombre con el otro hombre. El hombre no es la *totalidad* de la existencia: no se identifica con la plenitud y la estabilidad de la existencia. La existencia se pone en él como *relación con la existencia* y *trascendencia hacia la existencia:* relación y trascendencia que hacen de la existencia una *coexistencia.* La coexistencia es el último fundamento de la estructura existencial. Por la trascendencia coexistencial que le es constitutiva, no puede el hombre entenderse y realizarse en su unidad propia más que relacionándose con los otros, más que entendiendo y realizando a los otros como otros en su conexión con él y su oposición a él. Su *confesión* no es un *soliloquio*, sino un *coloquio.* Su reconocerse por lo que él es, es el trascender hacia el reconocimiento de los otros por lo que ellos son. Por eso debe interrogar a los otros. E interrogarles no puede sino reevocándolos a través de los documentos y los testimonios de que dispone. La solidaridad coexistencial es siempre en acto, porque es la estructura misma del hombre: no hay aspecto o momento del hombre que pueda entenderse en sí, sin referencia a tal solidaridad. La trascendencia coexistencial es por ello la soldadura entre la unidad de la persona y la historicidad. El hombre sólo se constituye en unidad a través de la investigación histórica; sólo interrogando a los otros y escuchando su respuesta. La investigación histórica no es abdicación de sí, sino afirmación de sí. Es el reconocimiento efectivo de esa conexión coexistencial en que está situado inevitablemente el hombre por obra de la insuficiencia de su existir.

14. La investigación histórica como historizarse de la historicidad

La investigación histórica es, pues, el reconocimiento de la originaria historicidad por la que trasciende el hombre hacia el ser de sí mismo y del mundo, trascendiendo hacia la existencia de los otros. *La existencia es historicidad porque es originariamente trascendencia hacia la existencia.* La investigación histórica es la auténtica realización de esa trascendencia originaria. El hombre no se entiende a sí mismo si no entiende su pasado; pero su pasado lo conecta con los otros hombres, y a éstos debe hacerles las preguntas cruciales. El acto de la investigación histórica es el acto en que la trascendencia coexistencial se reconoce efectiva y constitutiva de sí, y en que el problema de lo que *debe ser* el individuo se plantea indisolublemente unido al problema de lo que *han sido* los otros.

La investigación histórica realiza la fidelidad al tiempo. La fidelidad implica que se reconozca el pasado en su verdad, porque sólo en su verdad puede encontrarse la realidad del yo. A una insuficiente e imperfecta revelación de la verdad del pasado corresponde una insuficiente e imperfecta realización del presente, esto es, de la unidad del individuo. Sólo el empeño total del hombre en la investigación histórica, sólo su decisión de no aferrarse a la apariencia o a la superficie en lo que mira a la indagación del pasado, garantiza al hombre la realización de su unidad propia.

La investigación histórica se presenta como objetiva y desinteresada. Pero se presenta como objetiva porque prescinde de toda consideración parcial y provisional que pudiera limitarla e impedirla; y se presenta como desinteresada porque se libra de todo interés particular y contingente. En realidad, su objetividad consiste en el empeño total del sujeto que con él se constituye en unidad; y su desinterés es el des-

encallarse el hombre de sus intereses particulares y dispersivos, para afirmarse en el único y fundamental interés que le es propio.

La investigación histórica conserva y pone en libertad la verdad del pasado. Tal verdad es indudablemente orden y racionalidad. Pero el orden y la racionalidad en la historia son el término trascendente hacia el que se mueven y en relación al cual se constituyen las personalidades de la historia. En la historia, la historicidad misma se historiza. El orden histórico no es un hecho, sino un deber ser. Es el movimiento de la trascendencia, es la investigación del ser histórico. La investigación histórica no puede revelar más que la verdad de la investigación. No desemboca en un orden total y cabal, en un orden en el que *es* o *ha sido* todo lo que debía ser. No desemboca en una necesidad infalible, que haya operado *astutamente* en el seno de las vicisitudes más insignificantes y dispersas, para poner en acto un su plan inmutable. La trascendencia histórica no puede encontrar en la historia nada más que a sí misma, en su naturaleza genuina, en su insuficiencia, en su esfuerzo por completarse y realizarse. *La historia es el acto de la historicidad que se realiza como tal.* Y puesto que la historicidad es la trascendencia hacia un orden eterno, la investigación histórica es el reconocimiento de esta trascendencia, reconocimiento por el cual queda la trascendencia misma realizada en su naturaleza originarina y reducida a su principio.

El término hacia el que se mueve la investigación histórica no es, pues, la resolución total del tiempo en lo eterno, no es la unidad inquebrantable de un orden cabal que no estaría sujeto a oscilaciones ni pérdidas; sino que es la historicidad misma de la investigación. La investigación histórica no mira a otra cosa que a entenderse y realizarse a sí misma como investigación. Reconociéndose como trascendencia, esto es, como movimiento que procede hacia un orden eterno, se consolida y se realiza cada vez mejor en

esta su naturaleza, consolida y realiza la personalidad que se empeña en ella, y la religa a la solidaridad coexistencial.

En una primera fase *ingenua*, la investigación histórica se lanza en seguimiento del orden eterno, y estima poderlo alcanzar, o haberlo alcanzado, e identificarse con él. Es la fase del antihistoricismo, del historicismo y de la polémica entre ambos. Pero esta fase desemboca en la negación de la investigación, porque es en realidad una negación de la condición fundamental de la investigación, que es el tiempo. En esta fase, la investigación no se reconoce nunca como tal, no se entiende a sí misma y no se asume a sí misma. La consolidación de la investigación como tal sólo se tiene cuando ésta se reconoce en su naturaleza genuina y se realiza de conformidad con esta naturaleza. Entonces no deja de aspirar a lo eterno ni de conectarse con ello; pero deja de confundir esta aspiración o esta conexión con una identificación en acto o en *fieri*, y por eso se realiza únicamente como trascendencia hacia la trascendencia.

15. CONSTITUCIÓN EXISTENCIAL DE LA UNIVERSALIDAD DE LA HISTORIA

El problema de la historia no es otro que el problema de la *posibilidad* de la investigación histórica. Si ésta debe reconocer al hombre por lo que él es, debe reconocer en él, en primer lugar, la posibilidad de la investigación. No puede desembocar nunca en la aniquilación de la investigación, esto es, en la aniquilación del hombre. La investigación puede consolidarse en su relación con el orden eterno, el hombre puede realizarse verdaderamente en su trascendencia hacia el ser, sólo si esta relación y esta trascendencia resultan reconocidas en su posibilidad y realizadas con el acto mismo de este reconocimiento. En la historia no busca el hombre sino al hombre, ni puede encontrar sino al hombre. En la historia no hay infalibilidad y

necesidad, sino problematicidad y libertad. Con ella no niega el hombre su temporalidad ni sus límites, antes los reconoce y los confirma: no se encierra en el orgullo ilusorio de una visión infalible, antes trabaja con humildad vigilante. Por eso es la historia la confirmación más solemne y más plena de la *humanidad* del hombre.

Aquí está la raíz de la *universalidad* de la historia. Esta universalidad no es la impersonalidad de un juicio en que se exprese la unidad misma del orden eterno, sino que es la solidaridad coexistencial de los hombres en su común trascender hacia lo eterno. Mediante la historia se entiende el hombre a sí mismo y entiende al otro hombre. Es en esta inteligencia donde viene a consolidarse su genuina naturaleza. Las posibilidades de encuentro y de choque, de armonía y de lucha entre los hombres, se acrecientan y se multiplican a medida que los hombres se definen en sus límites reconociéndolos y se afirman en su unidad. La universalidad de la historia no es la exigencia genérica de la coincidencia de valoraciones abstractas, sino la posibilidad del encuentro concreto entre los hombres en el acto de su inteligencia recíproca. La historia hace así posible la formación de las comunidades humanas y la unidad de su destino. En el reconocimiento de un común destino se encuentran los hombres en una solidaridad que excluye cualquier uniformidad y aquiscencia recíproca, pero que les hace moverse, luchar y afrontar sin debilidad la responsabilidad y el riesgo de su misión.

VI

LA EXISTENCIA Y LA NATURALEZA

1. El mundo como totalidad fundada por un acto de autoinclusión

El problema del mundo no se presenta de pronto como problema de la naturaleza. La naturaleza, como objetividad, es ya una respuesta al problema del mundo y un resultado de la investigación determinada por este problema. El problema se refiere, a la inversa, a la *totalidad* de que forma parte necesariamente el hombre, esto es, el ente que se plantea el problema. La existencia, que es el modo de ser propio del hombre, no es *ser*, sino *relación* con el ser, con todo, justo en cuanto relación con el ser, recae en el ser y se enraíza en él. El ser la comprende como parte suya y la condiciona; y de tal manera se pone como totalidad. Esta totalidad es el *mundo*. El cual está, pues, caracterizado necesariamente por la existencia del hombre, ya que sólo en la relación existencial se constituye como totalidad comprensiva y condicionante. El mundo es la totalidad del ser porque de él formo parte yo mismo en el acto de considerarlo o aun sólo de proponerme el problema de él. Si el acto de mi consideración me excluyese de él, él no sería el mundo, esto es, la totalidad, sino sólo una *parte* del mundo; y el mundo estaría, en este caso, constituído por la totalidad que comprendiese esta parte y a mí mismo.

El mundo se configura así como la totalidad absoluta de la que forma parte el hombre como existencia. Que el hombre forme parte del mundo es determinación fundamental de la naturaleza del hombre como existencia; pero es también determinación fundamental del mundo como totalidad. Sólo reconociendo la pertenencia del hombre al mundo, puede reconocerse y ponerse el mundo como totalidad. La afirmación

de esta totalidad es el acto de una inclusión, el reconocimiento de una pertenencia necesaria y de una comprensividad absoluta. Reconocer y considerar el mundo significa reconocerse y considerarse en el mundo. Proponerse el problema de la constitución del mundo significa proponerse el problema de sí mismo como *ente en el mundo*. Por eso la primera clarificación que debe sufrir el problema del mundo a los fines de su consideración auténtica, sólo puede obtenerse haciendo explícito y evidente el acto de autoinclusión que está en la base del problema, y en general de la consideración del mundo como totalidad.

2. La situación del hombre en el mundo como haber menester

Este acto de autoinclusión es el acto mismo de la trascendencia existencial. Puesto que el hombre no tiene más modo de ser que la relación con el ser, su existencia es esencialmente el consolidarse y autenticarse tal relación. Pero consolidando y autenticando su relación con el ser, el hombre se autentica y se consolida como elemento o parte del ser, y con esto consolida y autentica el ser como totalidad de la que forma parte. El movimiento hacia el ser, constitutivo de la existencia, es, pues, necesariamente, el movimiento hacia el mundo. De hecho, sólo en virtud de este movimiento se constituye el mundo en totalidad, esto es, se constituye como mundo.

Indudablemente, si el movimiento hacia el ser llevase al hombre a identificarse con el ser, a *ser* el ser, la existencia no desembocaría en la constitución del mundo como totalidad. No habría problema del mundo. El hombre no se sentiría comprendido por el ser, ni incluído en él como parte de un todo, sino que lo comprendería en sí y lo resolvería en su naturaleza; no habría la existencia misma. Pero el movimiento hacia el ser no es jamás identificación con el ser. El hombre puede y debe consolidarse en su relación

con el ser, pero este consolidarse no aniquila la relación en una coincidencia total. Por eso el movimiento del existir, en la medida en que llega a consolidar la relación con el ser, llega también a constituir el mundo como totalidad. Mas el movimiento hacia el ser es la constitución misma del ente en su finitud. Ese movimiento es, pues, la constitución simultánea y correlativa del ente y del mundo: del ente como finitud y del mundo como totalidad; del ente como parte y del mundo como todo; del ente como condicionado y del mundo como condición. El ente sólo existe al precio de enraizarse en el ser como parte de éste, esto es, sólo a condición de que el ser se constituya como una totalidad que lo comprenda. La existencia es, pues, la constitución del mundo como condición del ente. La pertenencia del ente al mundo, necesaria a la constitución del mundo, determina la condicionalidad del mundo respecto al ente. *El ente ha menester del mundo*. Su existir, relacionándolo con el ser, hace del ser un mundo que lo comprende y por eso lo condiciona. El acto mismo de su existencia realiza y reconoce, por ende, la condicionalidad del mundo respecto a él. Si por *situación* del ente en el mundo se entiende la necesidad de la relación que la existencia del ente establece entre el mundo como totalidad y su propia finitud, puede decirse que la *situación del ente en el mundo está definida por el haber menester*. El haber menester expresa la necesaria dependencia del hombre respecto del mundo, en cuanto que el mundo está necesariamente calificado por la pertenencia del hombre a él. La necesidad de esta calificación es la misma necesidad de aquella dependencia. Justo porque el mundo no es tal, esto es, no es la totalidad, si el hombre no forma parte de él enraizándose en él con la existencia, está condicionado el hombre por el mundo y ha menester de éste. La dependencia del hombre respecto del mundo, revelada por el haber menester, expresa de rechazo la necesidad de la relación entre el mundo y el hombre,

a los fines de la constitución del mundo como totalidad.

3. La constitución del mundo como totalidad de partes copresentes

La constitución del mundo como totalidad y del hombre como parte de esta totalidad, significa la rotura del ser en una multiplicidad cuantitativa. Como totalidad, es el mundo un conjunto conexo de *partes* definidas por su recíproca exterioridad. Las partes como tales se excluyen recíprocamente, y su modo de ser es una *copresencia simultánea* que exige su impenetrabilidad. El todo no sería tal, si sus partes no fuesen copresentes; y las partes no serían copresentes, si pudieran penetrarse mutuamente, aniquilando su exterioridad. La impenetrabilidad de las partes condiciona, así, la constitución del todo. Pero *la impenetrabilidad no es otra cosa que la corporeidad*. La constitución del mundo como totalidad significa, pues, la corporeidad de las partes que lo componen. Sólo elementos corpóreos pueden estar simultáneamente presentes para constituir un mundo. El ente en el mundo no puede ser, pues, más que un cuerpo entre cuerpos. Y si a la existencia del ente se conecta necesariamente su constitución en el mundo, esto quiere decir que a su existencia se conecta necesariamente su vida corpórea. El ente en el mundo es necesariamente siempre un cuerpo que vive. Y su vida está definida por el haber menester: porque la corporeidad, significando su pertenencia al mundo y su dependencia del mundo, expresa y concreta la condicionalidad que sobre él ejerce el mundo.

Mas en cuanto que la relación entre el hombre como ente en el mundo y el mundo mismo está definida por el haber menester, la multiplicidad copresente de los elementos corpóreos se determina como una multiplicidad condicionante de la vida corpórea del hombre. Por esta función condicionante, en que

se determina y concreta la condicionalidad del mundo respecto al hombre, son los elementos corpóreos del mundo instrumentos para el ente, esto es, *cosas*. La cosa es el elemento corpóreo del mundo que puede utilizar el hombre y servir para lo que ha menester éste. En relación a la multiplicidad copresente en las cosas, el haber menester del mundo el hombre se determina en una multiplicidad de menesteres, cuya variedad y extensión no tiene más límites que la variedad y extensión de las cosas corpóreas mismas. El haber menester llama al hombre incesantemente a la corporeidad y a su dependencia del mundo. Ignorarlo o desconocerlo no sirve de nada; forma parte de la constitución misma del hombre como existencia. Expresa el aspecto de la existencia por la cual ésta se enraíza en la totalidad del ser, condicionándola y haciéndose condicionar por ella. Expresa el sentido fundamental de la vida corpórea del hombre, y hace de esta vida la busca incesante de los instrumentos mediante los cuales puede el hombre realizarse a sí mismo en el mundo.

4. Las dos formas de la no-aceptación del mundo: la fuga del mundo y el abandono al mundo

Estos primeros esclarecimientos en torno al problema del mundo son fundamentales para la elección que debe hacer el hombre de su actitud frente al mundo. La elección ofrecida al hombre comprende una sola alternativa: la aceptación o la no aceptación del mundo. Pero la no aceptación del mundo puede tener dos formas: la fuga del mundo y el abandono al mundo.

La *fuga del mundo* es la renuncia a las posibilidades que ofrece el mundo para la realización del hombre. El motor de ella es una desconfianza radical en tales posibilidades: por eso es una renuncia total, que es fin por sí misma. Hay una renuncia parcial, que es medio eficaz para adueñarse de sí mismo

y de las cosas: es la renuncia del que mira sólo a lo esencial, a aquello en que ha reconocido y puesto la propia realización, y por eso descuida lo que le impide y distrae. Pero la renuncia total es la de quien no tiene más fin que la renuncia misma, y por ende pone en ella sola su realización. Mas una renuncia tal no es una forma de la realización de sí; es la abdicación de toda realización. La fuga del mundo no puede tener por término sino la negación total de la existencia. Asume contradictoriamente como forma de realización positiva de sí la negación abstracta de toda realización. Es verdaderamente la fuga del hombre frente a sí mismo.

Junto a esta forma de no aceptación del mundo, determinada por una radical desconfianza, hay la otra forma, del *abandono al mundo,* que está, al revés, determinada por una confianza total. En esta forma no se da el hombre verdaderamente cuenta de la naturaleza de su ser, de la inestabilidad y precariedad de su existencia. Está aún fácilmente inclinado a creer que todo en el mundo se halla acomodado a sus menesteres, que la constitución misma del mundo se halla ordenada al fin de hacerle posible la vida y la felicidad, y que por eso en el mundo no hay nada que no pueda medirse con la vara de su utilidad y de su criterio. El mundo mismo parece, entonces, que deba curarse y se cure de su destino en el mundo. El hombre se siente orgullosamente el centro del universo; mas este orgullo le nace sólo de la ignorancia de su verdadera situación.

En esta ignorancia hay, con todo, un elemento positivo, un elemento de verdad, que se conserva aun cuando la ignorancia haya quedado barrida por una inteligencia más madura de la propia situación. En la fuga del mundo, ignora el hombre hasta la conexión vital entre él y el mundo: considera posible realizarse a sí mismo en la negación abstracta de toda posibilidad de realización. El abandono al mundo reconoce, al revés, implícitamente la conexión del hombre con

el mundo, conexión por la cual es el mundo la totalidad condicionante de la finitud del hombre, y es por ende el dominio de las posibilidades en que se actualiza la existencia del hombre. Hay en el abandono al mundo el reconocimiento de una verdad fundamental: que el mundo es el mundo del hombre, y que su constitución se apega estrechamente al modo de ser que es propio del hombre, a la existencia. Con todo, esta relación originaria, esta conexión intrínseca, que califica igualmente el ser del hombre y el ser del mundo, resulta interpretada en esta actitud como *subordinación* del mundo al hombre. La conexión resulta entendida en el sentido de que el mundo no tendría más finalidad o más razón de ser, que la existencia del hombre. Por eso se estima el destino del hombre en el mundo garantizado por la constitución misma del mundo. Es el mundo quien con su orden se cura del hombre, viene a su encuentro en aquello en que ha menester, le ofrece los medios necesarios para satisfacerle en ello, y se presta dócilmente a todas sus exigencias teóricas y prácticas. En este caso, no debe el hombre hacer más, ni puede hacer más, que *abandonarse* al orden del mundo, que está ya previamente dispuesto a los fines de su inteligencia y de su felicidad.

Mas si todo en el mundo está hecho para que el hombre lo entienda o utilice, aquello que no es inteligible o utilizable para el hombre debe declararse insubsistente. El hombre se arroga entonces el derecho de juzgar por anticipado de la naturaleza, haciendo de las propias exigencias la medida de ésta, seguro como está de que ella está enteramente subordinada a tales exigencias. En ésta se rehusa el hombre a reconocer que el propio destino en el mundo depende de él, no del mundo.

5. La no aceptación del mundo como renuncia a la existencia auténtica

El carácter negativo de esta actitud, que se resuelve en la no aceptación del mundo, queda revelado por el hecho de que en ella resulta reconocido el mundo, no como objeto, sino como sujeto, más aún, como el verdadero sujeto del hombre, en cuanto que determina la existencia y el destino de éste. Abandonarse al mundo significa reconocerlo ya de suyo como capaz de garantizar la realización del hombre en cuanto tal. Por eso significa renunciar, en favor del mundo, a la iniciativa y la responsabilidad de la propia realización. Al mundo atribuye el hombre, en este caso, las posibilidades que le pertenecen, y la elección, entre tales posibilidades, de aquella que debe definirlo en su misión propia para conducirlo a su forma de unidad auténtica, queda también ella entregada al mundo en un acto de abdicación y de renuncia.

La realidad del mundo se antepone, así, a la existencia propia. Se considera la unidad y el orden del mundo ya constituídos y definidos, independientemente del acto existencial; y se desconoce, por tanto, la naturaleza de este acto, al que está ligada la constitución y por ende la naturaleza misma del mundo. Mas la constitución del mundo como totalidad de partes copresentes está ligada esencialmente al acto existencial como relación con el ser. Sólo en virtud de este acto se constituye el ser en totalidad: porque sólo en virtud de él se enraíza el hombre en el ser como parte del ser. El acto de la decisión existencial, por el cual el hombre se finitiza y se individúa como parte del mundo, es, pues, esencial a la constitución del mundo como totalidad y como orden de partes copresentes. La misma condicionalidad que ejercita el mundo sobre el hombre, en el acto de ofrecerle la posibilidad y los instrumentos de su realización, está condicionada a su vez por la decisión del hombre de

enraizarse en el mundo como ente en el mundo, y presupone por ello el acto existencial.

No es posible, pues, anteponer el mundo a la existencia, abandonándole la iniciativa y la responsabilidad de la existencia misma. Abandonarse al mundo, y entregarle la decisión de la propia realización y la elección de la propia misión, equivale a renunciar a sí mismo y al mundo. El mundo no tiene orden ni finalidad, ni siquiera es un mundo, esto es, una totalidad que me comprende, sino en el acto en que decido de mí enraizándome en él. Sólo por este acto, en el que consiste mi existencia auténtica, sale él del limbo de posibilidades flúidas, indeterminadas y aparentes, para concretarse en una realidad estable y verdadera, en la que puedo y debo encontrar los instrumentos de mi realización. Si no tomo sobre mí la responsabilidad de la decisión, me pierdo a mí mismo y pierdo la realidad del mundo. Esta realidad sólo me condiciona dentro de los límites en que tomo sobre mí una misión. Sólo tiene orden y unidad dentro de los límites en que me inserto en ella para realizarla. Sólo me ofrece las condiciones y los instrumentos indispensables de la realización dentro de los límites en que decido de mi destino.

6. La aceptación del mundo como fundación auténtica de la sensibilidad

El abandono al mundo significa, pues, una abdicación de la propia subjetividad y una renuncia a la objetividad del mundo. La aceptación del mundo condiciona la existencia auténtica del hombre y la constitución misma del mundo. Esta aceptación implica, en primer lugar, el reconocimiento que no es al mundo del cual es parte el hombre, sino al hombre mismo a quien toca decidir el propio destino en el mundo. El hombre es, por su naturaleza, precariedad, inestabilidad, límite, insuficiencia: por eso ha menester del mundo; y el mundo del que forma parte es un

elemento necesario de su constitución. Pero justo por eso no es el hombre el centro del mundo: si el mundo estuviese ya de suyo dispuesto y ordenado a los fines del hombre, garantizándolos en todo caso, no tendría la existencia ni precariedad, ni límites. Mas la precariedad y los límites ahí están y son constitutivos del hombre. El destino del hombre no está, por ende, suficientemente garantizado por el orden y la constitución del mundo. El hombre debe proveer por sí. Debe afrontar el mundo y plegarlo a sus menesteres.

La aceptación del mundo implica, pues, que el hombre *se sienta* sólidamente plantado en el mundo como parte de éste. El sentirse el hombre en el mundo implica, no sólo que esté en el mundo de conformidad con el modo de ser que es propio del mundo, esto es, como cuerpo, sino también el fundarse y reconocerse en este modo de ser, asumiéndolo como fundamento y revelación de la realidad del mundo. Como ente en el mundo, es el hombre un cuerpo adaptado a reconocer y garantizar la realidad de los demás cuerpos. Como tal, es *sensibilidad*. La sensibilidad, por un lado, enraíza al hombre en el mundo, haciendo de él un cuerpo; por otro, revela al hombre el mundo en su corporeidad. El enraizarse en el mundo significa para el hombre, al mismo tiempo y en virtud de un acto único y simple, ser un cuerpo y sentir como cuerpos los demás elementos copresentes. El ser cuerpo significa, para el hombre, *sentir* los demás cuerpos. La experiencia sensible no es otra cosa que la revelación de la corporeidad como tal; y el cuerpo del hombre es la condición de esta revelación.

El cuerpo del hombre queda así definido como cuerpo por su impenetrabilidad y por la copresencia simultánea hecha posible por la simultaneidad, pero su ser trasciende la corporeidad porque es más bien la condición de ésta. Como condición de la corporeidad, es sensibilidad; no en el sentido de ser simple aprehensión de la corporeidad, sino en el sentido de constituirse como totalidad de funciones condicionantes de la constitución de la corporeidad misma, esto es, como un complejo de capacidades aptas para garantizar, controlar y determinar la corporeidad de los elementos copresentes en el mundo. Determinándose como uno de tales elementos, determina el hombre al mismo tiempo la constitución de la totalidad de ellos; y el acto de su inserción realiza la doble condicionalidad del hombre como totalidad respecto del hombre. Esta doble condicionalidad se expresa en la imposibilidad, reconocida hace tiempo por la gnoseología, de dar un sentido y una realidad a las determinaciones corpóreas del mundo (cuyo *esse* es un *percipi*), si se prescinde de la sensibilidad: imposibilidad que tiene como correlato la otra, de dar un sentido y una función efectiva a la sensibilidad, si se prescinde de la realidad corpórea del mundo. Efectivamente, la sensibilidad es condición de la corporeidad, que no sería tal si no se la sintiera, sólo porque es el modo de ser de un cuerpo condicionado a su vez por la totalidad de los elementos corpóreos del mundo. La sensibilidad es el acto con que el hombre condiciona, ciertamente, tales elementos, garantizándolos y controlándolos justo en su corporeidad, pero sólo al precio de insertarse él mismo entre ellos, asumiendo el modo de ser fundamental de ellos.

Mas si por sensibilidad se entiende, no la simple aprehensión, sino todas esas complejas funciones de observación y de control que ponen en juego el trabajo y la técnica, puede indicarse con el término *alma* el conjunto de la sensibilidad humana, y puede decirse que el alma es el modo de ser fundamental del cuerpo. El cuerpo, como cuerpo del hombre, es alma. Es copresente con la totalidad de los demás elementos sólo a fin de condicionarlos en su copresencia, y con todo sólo puede condicionarlos al precio de estar com-

prendido por ellos y de conformarse a su modo de ser fundamental. El hombre sólo es alma al precio de ser cuerpo: sólo puede condicionar, comprender y dominar la totalidad de los cuerpos al precio de estar comprendido en esta totalidad como un cuerpo entre cuerpos.

7. La aceptación del mundo como investigación

La aceptación del mundo significa, pues, la aceptación de la experiencia sensible como acto de autoinserción en el mundo. Pero la aceptación de la experiencia sensible como tal, no es el sufrirla, ni es el reconocer un dato: es una *investigación*. La aceptación del mundo trasforma la experiencia sensible, de una pura y simple colección de datos que se sufren sin ordenarlos, o dándoles sólo un orden provisional y accidental, en una investigación lenta, progresiva y metódica, que tiende a descubrir el orden objetivo.

Y, en efecto, la no aceptación del mundo, sea como fuga del mundo, sea como abandono al mundo, no elimina ni destruye la experiencia sensible como tal; pero sí elimina y destruye la *investigación del orden*. La experiencia sensible se queda, en esos casos, en algo de provisional y accidental, que no revela ni garantiza un auténtico objeto. Sólo el reconocimiento del carácter esencial que tiene para el hombre su pertenencia al mundo, lleva al hombre a consolidarse en éste, tomando sobre sí la sensibilidad en la forma de una investigación que tiene por fin garantizar y controlar la objetividad del mundo mismo. En la investigación se consolida y se recoge la experiencia sensible, ordenándose, de un lado, como sistema de controles, medidas y operaciones técnicas; del otro, como sistema de determinaciones objetivas. La investigación constituye al hombre como verdadero y propio *sujeto* del mundo, y como tal capaz de comprenderlo y dominarlo; y constituye el mundo como verdadero y

propio *objeto* del hombre, como totalidad de los instrumentos que lo ayudan y lo limitan al mismo tiempo. Pero puesto que la investigación, no siendo otra cosa que el reconocimiento y la aceptación del mundo, no puede hacer más que conducir al hombre a darse cuenta de la naturaleza del mundo, y esta naturaleza está definida por la corporeidad, consiste esencialmente en una indagación acerca de la naturaleza de la corporeidad como tal.

Mas la corporeidad está definida por la relación de exterioridad entre los elementos copresentes, y tal relación, como determinación puramente cuantitativa, está definida por la medida. La medida de la relación de exterioridad entre los cuerpos es el *espacio*. La investigación es esencialmente la *consideración espacial* de la corporeidad, porque, tratando de controlarla en su verdadera naturaleza, la somete a métodos rigurosos de medida cuantitativa. La consideración espacial lleva por ello a reconocer en los cuerpos cantidades discretas separadas por intervalos mensurables, y lleva a reconocer como variaciones de tales intervalos todas las mutaciones que sufren los cuerpos. El intervalo entre tales variaciones, medido también él espacialmente, es el *tiempo* como determinación de los elementos copresentes. Espacio y tiempo no son sino la medida de la corporeidad, y expresan la esencia íntegra de tal corporeidad. La investigación que mueve a descubrir la naturaleza auténtica del mundo como totalidad corpórea, no puede ser cosa distinta de una consideración espacio-temporal del mundo.

8. La investigación como fundación de la objetividad de la naturaleza

En virtud de esta consideración, el mundo se objetiva y pierde toda homogeneidad y toda semejanza con el hombre. El hombre ya no puede reconocerse en él.

El mundo se ha extrañado completamente del hombre, y no subsiste frente a éste sino como un complejo de determinaciones mensurables, en las cuales ya no se encuentra nada de lo que constituye la naturaleza y los intereses fundamentales del hombre. Frente a semejante mundo no puede el hombre arrogarse supremacía alguna, ni pretensión alguna de anticipado dominio. El dominio debe conquistárselo. Pero puede conquistárselo justo porque el mundo es tal como para presentársele extraño; justo porque en él no hay más que cosas mensurables y, por ende, susceptibles de certeza en su instrumentalidad; justo porque en el mundo ya no hay la imagen del hombre. Nace así la ciencia; la cual, surgente de la polémica contra el animismo, el finalismo, la metafísica y en general toda forma de no aceptación del mundo, es el reconocimiento explícito del mundo como objetividad, y la investigación de tal objetividad como orden espacio-temporal. La ciencia no es experiencia sensible porque es investigación; y la investigación es la consolidación de la experiencia sensible en la forma auténtica de la consideración espacio-temporal del mundo.

La no aceptación del mundo implica el fallido reconocimiento de sí como sujeto del propio destino, y el abandono de la propia responsabilidad de elección y decisión a un orden presupuesto. La soberbia del hombre que cree al mundo enteramente subordinado a los propios menesteres, se liga en esta actitud al escaso sentido que tiene tal hombre de la originalidad de su existencia y de su posibilidad de decisión. La aceptación del mundo implica, a la inversa, el consolidarse en la propia subjetividad, esto es, en la propia capacidad de decidir de sí, y al mismo tiempo la actitud de una subjetividad auténtica que se ha reconocido y puesto como tal; mientras que el orgullo, que ilusiona y desilusiona, caracteriza la actitud del abandono. En este sentido, la ciencia, en la que desemboca necesariamente esa aceptación del mundo que

es condición del reconocimiento y la afirmación de sí, está en esencial conexión con la naturaleza auténtica del hombre. Y con ésta se halla en conexión también esa consideración espacio-temporal del mundo que se presenta tan abstracta y tan pobre de significación humana a los espíritus superficiales, pero que, al contrario, implica en su último fundamento el auténtico empeñarse del hombre en la existencia, su enfrentarse cara a cara con el propio destino.

9. La realidad de la naturaleza como plano de la utilización de las cosas

Reconocido en su objetividad espacio-temporal, es el mundo *naturaleza.* La naturaleza es el orden objetivo de las cosas en cuanto realidades mensurables, y expresa la organización de la instrumentalidad de las mismas. En la naturaleza se identifican realidad e instrumentalidad. La realidad de una cosa natural, no siendo nada distinto del orden de las determinaciones de medida que le son propias, es el plano de su utilizabilidad. La investigación no mueve más que a reconocer la *realidad* de las cosas; pero tal realidad no es más que objetividad mensurable, que pura instrumentalidad. Ningún fin utilitario puede atribuírsele a la investigación científica, porque ningún fin utilitario puede determinar esa aceptación del mundo de la que nace. Sólo la exigencia de la realización de sí determina al hombre a tal aceptación; la cual es por ello puro acto existencial: el acto mismo del reconocimiento y la elección del propio destino. Pero no obstante esto, y antes bien justo por esto, la investigación presenta al hombre, como orden objetivo de cosas, el plano de utilizabilidad de sus posibles instrumentos. La investigación científica parece y es completamente desinteresada; no se cura de otra cosa que de hacer cierta la realidad natural en sus relaciones mensurables y extender indefinidamente ésta su

certeza. Con todo, cada elemento de esta realidad se revela o puede revelarse como instrumento o condición de la realización del hombre en el mundo. Las cosas naturales, una vez reconocidas como tales, son ya, por su esencia y constitución, *instrumentos* del hombre.

La técnica inflexible de la investigación científica, esa técnica que no se propone otra cosa sino hacer ciertos los aspectos mensurables de la naturaleza, se liga estrechamente a la realización del hombre, y por ello a cuanto tiene de más propio la existencia del hombre. La investigación científica parece estar y está por encima de cualquier arbitrio humano, de cualquier interés particular; parece estar y está toda tensa en el esfuerzo de descubrir la naturaleza en su verdad objetiva. Pero justo porque está por encima de todo arbitrio o interés particular, se traba e identifica con el interés más esencialmente humano, que es el de encontrar en el mundo la posibilidad y las condiciones de la existencia. Y justo porque no tiende a otra cosa que a la verdad objetiva de la naturaleza, determinándose en este esfuerzo como sistema de procedimientos del que destierra todo preconcepto o anticipación, está en situación de servir al hombre, proporcionándole los medios necesarios para su afirmación en el mundo.

10. Límites de la investigación natural: la técnica no concierne al hombre

Estas aclaraciones sobre la investigación natural muestran su carácter de necesidad para la afirmación auténtica de la existencia humana, estableciendo también sus límites. La investigación natural, que es manifestación y condición de la existencia, no encierra en sí la existencia entera. Cuando incluye al hombre mismo dentro del radio de sus investigaciones, y pretende penetrar su esencia con idénticos procedimientos

que aquéllos de que se sirve para afrontar el mundo, se le escapa necesariamente el carácter específico, original y propio de la existencia como tal. El hombre no puede quedar reducido a simple objetividad, porque es la condición de cualquier objetividad. Sus rasgos verdaderamente humanos, los caracteres que lo distinguen e individúan frente a todas las demás cosas del mundo, no se dejan penetrar ni entender por una investigación que, en virtud de su misma constitución, no puede tener como mira sino la objetividad mensurable. La investigación natural no versa sobre la existencia humana, porque está condicionada por ésta y sólo nace de la afirmación auténtica de ésta. La técnica es indispensable al hombre, pero no concierne propiamente al hombre. Toda incumbencia humana, de paz o de guerra, exige instrumentos y máquinas; pero instrumentos y máquinas no sirven de nada sin hombres que sepan y quieran utilizarlos. Y la naturaleza de estos hombres no es problema de técnica científica.

Con todo, esta limitación no vale contra la investigación natural y la ciencia a que ella da lugar; sino sólo contra su indebida extensión a lo que por esencia cae fuera de ella. Y una sola cosa cae fuera de la investigación natural: el hombre que en ella y por ella encuentra los instrumentos de su realización, pero no los móviles ni la razón última de tal realización. La renuncia a esta indebida extensión no es una limitación de la técnica científica, no es renuncia a posibles conquistas de tal técnica. Ésta puede extenderse a considerar del hombre todo lo que puede ser objeto de la observación mensuratriz y puede caer bajo sus rigurosos métodos de control. La constitución orgánica normal o patológica del hombre, sus funciones psicofisiológicas, se investigan útilmente con la técnica de la investigación científica. Pero la existencia del hombre, en cuanto da lugar a esa misma investigación científica, en el intento de asegurarse los medios de su

propia realización, es la condición de toda investigación y de toda técnica: jamás, por ello, el objeto de éstas. Ninguna técnica puede debilitar o disminuir la responsabilidad ni el riesgo de la elección con que decide el hombre del propio destino.

VII

LA EXISTENCIA Y EL ARTE

1. El retorno a la naturaleza como fundamento de la inteligencia del arte

Al considerar la significación que tiene para el arte el retorno a la naturaleza, no entiendo aludir a ninguna tendencia particular que se haya verificado, en un determinado momento histórico, dentro del dominio de una o más artes. No entiendo por *retorno a la naturaleza* un peculiar fenómeno artístico, o una exigencia especial, que en un período pueda haber dominado, o pueda dominar, de hecho una esfera más o menos extensa de las manifestaciones del arte. Entiendo por *retorno a la naturaleza* un movimiento esencial, constitutivo del arte, un movimiento que puede juzgarse, más o menos evidentemente, pero siempre necesariamente, en conexión con la esencia misma del arte. Cierto, también como hecho histórico particular se va a considerar y explicar el retorno a la naturaleza; pero como hecho histórico particular es sólo uno de los elementos del cuadro cuyo fundamento y esencia está constituído por el retorno a la naturaleza con movimiento originario. Entiendo, en suma, estudiar la *relación* con la cual se pone la naturaleza en el arte como elemento del arte: relación que puede asumir modalidades diversas y opuestas, pero que resulta en todo caso esencial para la inteligencia del arte. El arte puede acercarse a la naturaleza o alejarse de ella; puede tener la pretensión de reproducirla o de prescindir de ella; puede confesarse inferior a ella o puede afirmar la propia superioridad de realidad y de valor. *Pero en todo caso se constituirá en su relación secreta con la naturaleza e incluirá*

necesariamente dentro de sí un movimiento de retorno hacia ella.

La consideración de este movimiento puede, pues, abrir la vía a la inteligencia del arte. Pero es evidente que habrá que considerarlo en la plenitud de su totalidad, esto es, respecto a *todos* los términos que están envueltos juntamente en él; y que habrá que considerar tales términos según aquello que son o vienen a ser *en* el movimiento mismo, prescindiendo de la realidad o del valor que tengan o puedan tener *fuera* de él. El retorno a la naturaleza sólo puede ser revelador de la esencia del arte, si se lo entiende en su genuína concreción; como movimiento por el cual están constituídos o fundados los términos entre los cuales transcurre. Dar por supuestos estos términos al movimiento que los conecta, y conectándolos los resuelve en sí, significaría aislar los términos del movimiento y el movimiento de los términos, cerrando definitivamente la vía a toda inteligencia del uno y de los otros. Consecuentemente, ni la naturaleza, que es el término del movimiento, ni el sujeto que retorna a la naturaleza y que es el principio del movimiento, pueden considerarse separada e independientemente del movimiento de retorno. Trátese de la naturaleza a la que se retorna, trátese de sujeto del retorno, únicamente el movimiento del retorno debe considerarlos y ponerlos; y al movimiento mismo se lo considerará y pondrá a su vez en su capacidad, no sólo de juntar, sino también de constituir y fundar los elementos que constituyen respectivamente su principio y su término.

2. Constitución de la naturaleza primitiva como término provisional para el reconocimiento de la naturaleza originaria

Estas observaciones son fundamentales para el análisis que voy a hacer, y debe tenérselas presentes todo a lo largo de su curso. Vuelven de pronto claras y

diáfanas un cierto número de conclusiones. En primer lugar, es el retorno a la naturaleza la constitución de un sujeto que toma la iniciativa del movimiento. No es necesario, antes queda excluído por nuestras observaciones preliminares, mirar ni considerar en este sujeto aquellas características que no derivan necesariamente de la función que cumple en el movimiento sometido a examen. El sujeto del retorno a la naturaleza es un sujeto definido suficiente y esencialmente por este mismo retorno. Tomando la iniciativa de éste, se forma en su subjetividad, se actualiza como sujeto. Es *únicamente* lo que inicia, promueve y empuja a fondo el retorno. Pero esta limitación de determinaciones esenciales incluye en realidad una gran riqueza. El sujeto que retorna a la naturaleza no podría efectuar este retorno, si en cierto sentido no estuviese ya *en* la naturaleza y no fuese ya *él mismo* naturaleza. La naturaleza no puede ser el término del movimiento, su punto de llegada, si no es ya el principio y el punto de partida *en* el sujeto y *por* el sujeto. No se puede retornar a la naturaleza si no se ha estado ya en ella, si no se ha permanecido siempre en ella. El retorno supone que no haya desaparecido jamás la conexión entre el sujeto y la naturaleza. Supone una continuidad necesaria, en virtud de la cual pueda encontrarse aquello de que se va en busca. Supone también un parentesco, una afinidad real que no haya desaparecido jamás, sino que resulta restaurada y devuelta a su verdadera significación en el acto del retorno. Por esto, poniéndose como puro sujeto del retorno a la naturaleza, el sujeto se reconoce y se reafirma en su naturalidad. Se mueve hacia ésta, no simplemente porque se haya roto, o pueda romperse, el vínculo que lo ligaba a ella, sino justo porque este vínculo no ha desaparecido jamás, y es tal que hay que reconocerlo y restablecerlo en su genuina esencia. A través del sujeto, a través de la iniciativa que lo constituye, vuelve la naturaleza misma a sí misma. La

iniciativa del sujeto no corta la relación entre sí misma y la naturaleza sino para repristinarla inmediatamente en la forma de una conexión más extrínseca y esencial. Si es necesario un retorno, quiérese decir que la naturalidad propia del sujeto debe, a través del retorno, reafirmarse y soldarse de nuevo con el reconocimiento de la originariedad del ligamen. El sujeto retorna a la naturaleza porque él es originariamente naturaleza. A través del retorno a la naturaleza, retorna en realidad a su propio origen, que es naturaleza. Por ello es el retorno a la naturaleza para él un purificarse, un reducirse al principio, un reconocer y poner en sí lo esencial. En el retorno reconoce el sujeto que la naturaleza es el término del movimiento *porque* es el origen de éste; reconoce, por ende, la necesidad de purificarse de lo que es extraño al origen que le es propio, y de ponerse en su pura y simple esencia de sujeto retornante. El sujeto retornante se sustrae, gracias a su retorno, a toda posibilidad de distracción y dispersión conexa con su naturalidad primitiva. Una vez que en el acto del retorno se ha reconocido como *originaria* tal naturalidad primitiva, ésta se vuelve esencial y determinante de la subjetividad como tal. El sujeto retornante vence, con el acto mismo del retorno, la posibilidad del desconocimiento y del olvido de su naturalidad originaria: pero esto quiere decir que esa posibilidad era para él efectiva. Si el retorno la vence, o tiende a vencerla, quiérese decir que ella está, en cierto modo, presente al sujeto y es constitutiva de éste en el acto mismo del retorno. El retorno saca la justificación de su exigencia justo de la posibilidad de la dispersión y del desconocimiento inherente a la naturalidad primitiva del sujeto. Un retorno a la naturaleza es necesario a fin de que se reconozca y se establezca el carácter originario de la naturalidad del sujeto, en contra de toda posibilidad de extravío y de distracción. El retorno a la naturaleza es, pues, para el sujeto retornante, un retorno al

origen, al principio que le es propio; y es precisamente el acto de soldar uno con otro el principio y el término del movimiento constitutivo del sujeto retornante, actualizándolo y revelándolo a sí mismo en su genuína naturalidad.

3. La sensibilidad como naturalidad primitiva

El retorno a la naturaleza supone, pues, como primera condición, la pertenencia a la naturaleza del sujeto retornante, el ser éste mismo naturaleza. Esta naturalidad primitiva, que no subsiste sino para volverse originaria en el retorno y a través del retorno, es la *sensibilidad*. La sensibilidad es la naturalidad *primitiva* del sujeto retornante, esa naturalidad que, en virtud del retorno mismo, se vuelve *originaria* porque se la reconoce situada más allá de la dispersión posible. El retorno a la naturaleza sólo puede hacer, así, que el sujeto trascienda la naturalidad primitiva en cuanto lo constituye preliminarmente en esta naturalidad, como ente sensible. El retorno a la naturaleza implica, pues, la constitución del sujeto retornante como *ente sensible*. Mas la sensibilidad en esa relación entre el hombre y la naturaleza por la cual el hombre es parte o elemento de la naturaleza y la naturaleza es la totalidad que incluye en sí al hombre como elemento o parte suya. El análisis encuentra aquí una en otra, por una serie de implicaciones sucesivas, las determinaciones fundamentales del hombre como *ente en el mundo*. La sensibilidad es, como naturalidad primitiva del hombre, la constitución de diversas capacidades, correlativas a los elementos de la totalidad de que viene a formar parte el hombre como sensibilidad. Si se llaman *cosas* los elementos de esta totalidad, la sensibilidad es la capacidad de cerciorarse de las cosas, emplearlas, manipularlas, fabricarlas, transformarlas. La correlatividad entre los elementos y las manifestaciones de la sensibilidad y los elementos y

las manifestaciones del mundo, esto es, entre las determinaciones de la sensibilidad y las determinaciones de las cosas, está garantizada por la naturalidad primitiva del hombre, supuesto y condición primera del retorno a la naturaleza. La sensibilidad del hombre expresa su pertenecia al mundo y la constitución del mundo como totalidad de la que forma parte el hombre. Esta naturalidad primitiva se determina en un complejo de *actividades* del hombre dirigido al conocimiento y uso de las cosas del mundo, e implica por ello el determinarse el mundo en un complejo de *cosas* correspondientes a tales actividades. La sensibilidad del hombre se mueve hacia las cosas en cuanto que las cosas se mueven hacia el hombre: es determinación simultánea de las actividades sensibles del hombre y de los caracteres sensibles de las cosas. La simultaneidad está garantizada por la unidad del acto con que el hombre, poniéndose como elemento de una totalidad, determina la constitución de esta totalidad. Este acto es la naturalidad primitiva del hombre: la sensibilidad.

4. La sensibilidad originaria como realización de la sensibilidad en relación consigo misma

Pero la sensibilidad está, como naturalidad primitiva, trascendida ya en el acto en que resulta constituída. El movimiento del retorno la constituye sólo para superarla. El sujeto retornante se pone como ente sensible solamente en vista de su retorno. A través del retorno se reconoce y se actualiza la naturalidad primitiva como originaria. Lo que era inicio se vuelve término, lo que parecía condición se vuelve lo condicionado. Como término del movimiento de retorno, la naturalidad se vuelve *naturalidad originaria* y la sensibilidad se vuelve *sensibilidad pura*. La naturalidad originaria es la condición y la posibilidad de la naturalidad primitiva. La sensibilidad pura es la

sensibilidad que se ha vuelto condición y fin de sí misma.

Si la sensibilidad es la percepción, la manipulación y el uso de las cosas, la sensibilidad pura es la percepción, la manipulación y el uso de las cosas a los fines de la sensibilidad. Lo que en la sensibilidad es término se vuelve inicio en la sensibilidad pura. El movimiento de retorno, que realiza estructuralmente como forma final el punto de partida, constituye la sensibilidad en forma final realizándola en su íntegra naturalidad.

El retorno a la naturaleza es, como reconocimiento y realización de la naturalidad originaria y la sensibilidad pura, la esencia del arte. El hombre sensible se abandona como tal al conocimiento y el uso de las cosas del mundo. Si fuese posible (como no lo es) un ente que fuera simple sensibilidad, este ente vería en las cosas conocidas, utilizadas o fabricadas el término último de su actividad. Pero el hombre sensible sólo se constituye en el movimiento de retorno de la naturaleza: sólo se pone como sensibilidad en cuanto que es *pura* sensibilidad. En el movimiento del retorno se reconoce el hombre como aquello que él es, esto es, se reconoce como naturalidad; y reconociéndose, se actualiza como naturalidad originaria, y pone por final forma suya de realización esta misma naturalidad. Se determina así la sensibilidad pura: la sensibilidad en la que el hombre considera como término final de la sensibilidad, ya no las cosas, sino la sensibilidad misma, y subordina por ello a las condiciones y las exigencias de la sensibilidad el conocimiento y uso de las cosas. El hombre sensible viene a ser así el sujeto del arte. La sensibilidad queda trascendida y reafirmada como naturaleza originaria; y convertida en el término final del movimiento entero, se realiza en su pureza, como propia condición trascendental.

En el retorno a la naturaleza queda la sensibili-

dad devuelta a su principio. *En él se realiza la sensibilidad en relación únicamente a sí misma.* La sensibilidad primitiva es una incompleta e imperfecta realización de la sensibilidad, porque es la realización de la sensibilidad en relación con las cosas: se identifica de hecho con el conocimiento y el uso de las cosas. La sensibilidad pura, en cambio, queriendo las cosas mismas y no el uso y conocimiento de ellas, al fin único de la sensibilidad, es la realización íntegra y plena de la sensibilidad, porque es la realización de la sensibilidad en relación consigo misma. El sujeto de la sensibilidad pura es el hombre como artista. Y es un sujeto constituído y realizado únicamente por el retorno a la naturaleza, el cual suelda el círculo de la estructura dentro de los límites de la sensibilidad, trasformando la naturaleza primitiva en naturaleza originaria y actualizándola en su condición última como sensibilidad pura.

Estas determinaciones constituyen el sentido genuíno y total del retorno a la naturaleza como esencia del arte. El retorno a la naturaleza es la realización íntegra del hombre en su naturalidad originaria, y es por ello el círculo en que la sensibilidad se suelda con la sensibilidad, poniéndose en la pura relación consigo misma. El arte sólo empieza cuando el hombre, en vez de abandonarse a la sensibilidad primitiva, dispersándola en los múltiples intereses que suscitan en él las cosas singulares, quiere las cosas mismas y sus caracteres, así como la producción y manipulación de ellas, al único fin de la sensibilidad misma. Y el hombre sólo hace esto en el acto en que reconoce en la sensibilidad su principio originario, lo asume como esencia única y total de su constitución, y subordina a ésta las cosas o los elementos del mundo a los que se dirigía, como a términos definitivos, su sensibilidad primitiva. El retorno a la naturaleza es el acto de reconocer el hombre en la sensibilidad su naturaleza, y es por ello la asunción de la sensibilidad a forma

final a la que quedan subordinados, y por la que resultan dirigidos, los elementos a los cuales parecía primitivamente vuelta.

5. El arte como sensibilidad originaria

El retorno a la naturaleza es, pues, la constitución del sujeto retornante como sensibilidad pura. Pero así como la sensibilidad primitiva es determinación simultánea y correlativa de actitudes subjetivas y determinaciones objetivas (esto es, de las actividades sensibles del hombre y de los caracteres sensibles de las cosas), así la sensibilidad pura es la determinación correlativa y simultánea de la *actitud* del hombre artista y del *objeto* del arte. La sensibilidad pura es el determinarse un interés vital del hombre por la naturaleza y a la vez el acercarse la naturaleza al hombre, la participación efectiva de la naturaleza en la existencia propiamente humana. La sensibilidad primitiva es el simple reconocer la presencia real de un objeto que está ahí y, en cuanto que está ahí, puede observársele y utilizársele. Mas para la sensibilidad pura es la presencia del objeto la simple condición para que quede reintegrada y cumplida la sensibilidad misma. *Ver* significa que un objeto está ahí, y que cabe reconocerlo en su realidad y sus caracteres. Pero *pintar* significa hacer del ver la propia meta, realizando un objeto que lo vuelva íntegramente posible. La sensibilidad pura o artística implica, así, la determinación de un objeto. Pero se trata de un objeto que ya no tiene valor de cosa o de instrumento, sino sólo de realización, en forma final, de la sensibilidad como tal. El objeto del arte no es una cosa: sólo vuelve a ser cosa en el caso de que en él no se reconozca ni se actualice la sensibilidad pura como tal.

Mas es evidente que el retorno a la naturaleza caracteriza y define al hombre en su existencia. Si el animal (en la medida en que podemos hablar de él)

es naturaleza, el hombre es naturaleza que *sabe* que es tal: es naturaleza que retorna sobre sí misma para reconocerse y ponerse en su originariedad. Lo que llamamos el *saber* del hombre no se agrega extrínsecamente a su naturalidad, sino que penetra intrínsecamente en ella determinando su esencia. Sabiendo que es naturaleza, puede el hombre hacer de la naturaleza el término final, y puede enderezar hacia este término final su existencia efectiva. Ya que, o este saber es extrínseco a su naturalidad, y entonces no la modifica, sino que representa un inútil y embarazoso concomitante de ella; o es intrínseco a la naturaleza misma, y entonces constituye la esencia de ésta. *La existencia humana no es naturaleza sino porque es retorno a la naturaleza.* Existir significa para el hombre, no simplemente abandonarse a la naturalidad, sino reconocerla y ponerla en acto como forma originaria y final. La realización auténtica de la naturalidad en el hombre es el arte como sensibilidad pura.

Pero si es así, la naturalidad del objeto estético consiste únicamente en su participación efectiva en la existencia humana como tal. *El objeto estético es la posibilidad efectiva de la sensibilidad pura.* Es la naturaleza misma que se humaniza, volviéndose posibilidad intrínseca de la existencia propiamente humana. Retornando a la naturaleza y reconociéndola como origen propio, se vuelve el hombre *auténticamente* naturaleza. Lo que quiere decir que la naturaleza entra auténticamente a formar parte de su existencia propia.

Las cosas del mundo tienen como tales una objetividad extrínseca al hombre. Expresan la dependencia en que está el hombre del mundo, la esclavitud del *haber menester.* Trasformadas por la sensibilidad pura en objetos estéticos, expresan la libertad del hombre, su posibilidad de conducirse de conformidad con su origen. Como arte, la naturaleza entra en el círculo vital de la existencia humana y suelda su destino al del hombre.

6. El arte como opción auténtica

Con todo, el arte sólo es para la existencia humana una opción. La sensibilidad pura no es, de hecho, una determinación en conexión necesaria con la existencia humana como tal. El retorno a la naturaleza puede y debe *decidirlo* el hombre, pero no es una determinación unívoca e infalible de su existencia. Ofrece al hombre la posibilidad, la *única* posibilidad, de realizarse auténticamente como naturaleza; pero el hombre puede descuidar, puede no tener en cuenta esta posibilidad. El existir como naturaleza significa para el hombre la posibilidad de una elección. En primer lugar, *puede el hombre abandonarse a la naturaleza.* En tal caso, su interés vital está dirigido únicamente a la realidad de las cosas del mundo y a su utilidad instrumental. El hombre persigue las cosas porque ha menester de ellas; y no se preocupa de más. Su existencia se dispersa en la multiplicidad de las cosas. Su sensibilidad se multiplica y se hace banal porque no se vuelve nunca a sí misma, sino siempre a sus términos extrínsecos. El hombre remacha las cadenas de su esclavitud respecto del mundo.

Pero *el hombre también puede, en vez de abandonarse a la naturaleza, retornar a la naturaleza.* En tal caso, su interés vital está vuelto no sólo a la realidad y a la utilidad de las cosas, sino también, y sobre todo, a su misma sensibilidad como condición y fundamento de esa realidad y utilidad: la cual no resulta, por tanto, negada o destruída, sino conservada y justificada. Entonces no se dispersa el hombre en la multiplicidad de las cosas, porque tal multiplicidad resulta unificada y enviada en dirección de la sensibilidad que es condición de ella. Su sensibilidad se recoge y profundiza porque, en vez de divagar por sus términos extrínse-

cos, se vuelve hacia sí y se actualiza en su relación consigo misma. El hombre afirma entonces su libertad frente al mundo.

Las dos posibilidades de esta opción no se le ofrecen al hombre como equivalentes. La elección entre ellas no es una elección de indiferencia. La primera posibilidad sólo le está dada porque sea posible la segunda: la cual no es, sino es libremente *decidida*. El hombre puede abandonarse a la naturaleza; pero *debe* retornar hacia ella. El retorno es la *normatividad* constitutiva de su naturalidad. Y esta normatividad significa una existencia que el hombre puede también no satisfacer, porque el satisfacerla es una decisión responsable suya, pero que jamás falta, sino que está presente incluso en la ceguera del más inerte abandono. Por el carácter de normatividad que tiene como sensibilidad pura, es el arte *universal*. El retorno a la naturaleza es la solución que *yo* debo dar al problema de *mi* naturalidad; pero es también la solución que deben darle *todos* los hombres. Se trata de una normatividad que no pone la vista sólo en valoraciones objetivas, de una universalidad que no es simplemente formal. La normatividad expresa la exigencia de que la sensibilidad pura no se quede en estado de aspiración o veleidad, sino que determine una actitud vital viniendo a constituir mi efectiva existencia de hombre. Y la universalidad no significa identidad y coincidencia de juicios o de valoraciones objetivas entre los hombres; sino que significa solidaridad efectiva de la existencia de los hombres en el plano de la realización auténtica de la naturalidad originaria, esto es, significa efectiva y operante inteligencia entre los hombres. La seriedad y la humanidad del arte están garantizadas por su efectiva inherencia a la existencia humana, por su capacidad de realizarla en su naturalidad originaria.

Es evidente, por lo que se ha dicho, que el objeto estético representa la realización de una unidad concreta, porque reúne los dispersos elementos del mundo para enderezarlos al fin único de la sensibilidad pura: la unidad del fin produce y determina la unidad del objeto que está dirigido a realizarlo. Es también evidente que si las cosas del mundo se presentan en el plano de la *realidad*, el objeto estético vale en el plano de la *posibilidad*. La cosa se nos impone con su presencia; el objeto estético nos ofrece una posibilidad que a nosotros toca no dejar que se pierda.

7. El arte como realización técnica

El carácter opcional del arte, por el cual es el resultado de una decisión existencial, expresa la naturaleza específica y privilegiada del mismo. El arte no es un elemento o un momento del cual pueda el hombre gozar tranquilamente la posesión. No califica en *todos los casos* la existencia humana: la califica en un caso solo, único y privilegiado: cuando la existencia humana se realiza como retorno a la naturaleza. Y el realizarse como tal es para la existencia humana una posibilidad, no una determinación unívoca y necesaria. Una posibilidad que *debe* ser, porque es condición, parte integrante de la realización auténtica de la existencia; pero que también puede, *de hecho*, no ser. La problematicidad del arte como sensibilidad pura es la problematicidad misma de la existencia en su estructura.

Pero justo porque el arte implica una decisión que empeña, justo porque el arte sólo se realiza con la realización auténtica de la existencia como tal, no hay arte donde hay simple contemplación subjetiva, no hay arte donde se nos entrega y se nos abandona a la veleidad y al capricho; sólo hay arte allí donde el retorno a la naturaleza está actualizado con un empeño total de la existencia, con un empeño con el que se toman en cuenta y explotan a fondo todos los terminos y los elementos de la última. Y pues-

to que el empeño existencial en el sentido de la sensibilidad pura, determina no sólo la constitución del sujeto retornante, sino también la del objeto estético, no hay arte sin que se determine un objeto, esto es, sin que haya la producción efectiva de la obra de arte. El arte es siempre producción, trabajo, técnica. *La técnica es el momento de la realización de la obra de arte,* esto es, es el momento en el cual, realizándose a sí mismo en la forma de la sensibilidad pura, el hombre realiza, en el único y mismo acto, el objeto que es la condición de esta forma. La técnica no se añade, como momento sucesivo y subordinado, al moldearse el hombre como sensibilidad pura: es simplemente el aspecto objetivo que camina *pari pasu* con el subjetivo, y se determina en virtud del mismo empeño existencial. No hay, pues, una técnica que sea, como quiera, distinta o distinguible del arte como pura sensibilidad. La técnica distinta del arte no es técnica, sino *oficio:* es producción de cosas, sensibilidad primitiva fuera y más allá del empeño existencial que es propio del arte.

La técnica es el momento objetivo necesariamente incluído en la sensibilidad pura. Es el aspecto por el cual la naturaleza se humaniza y pasa a formar parte de la existencia como tal. Es el movimiento por el cual la naturaleza se mueve hacia el hombre justo en el acto en que el hombre se mueve hacia la naturaleza, empeñando todas sus fuerzas en este retorno. *La técnica representa el encuentro entre la naturaleza y el hombre.* Es justamente el fundamento de la unidad de la obra de arte y el fundamento de la personalidad del hombre artista. En el momento del encuentro, la naturaleza se vuelve *objeto de arte,* esto es, queda substraída a la dispersión natural y conducida a su unidad auténtica; y el hombre se vuelve *individualidad artística,* personalidad que se ha dirigido decididamente por la vía de la propia realización auténtica. En la técnica se determinan ambos, el sujeto y el

objeto del arte, en su correlación necesaria. El artista que no ha encontrado su técnica, no se ha realizado como artista.

8. El gusto estético sobre el fundamento de la comprensión coexistencial

Si el arte, como empeño existencial, es necesariamente siempre producción del objeto, esto es, técnica, es evidente que el gusto artístico y la crítica de arte son completamente diversos del arte. Podemos designar con la expresión *inteligencia del arte* el gusto estético y en general toda capacidad de valoración y de crítica, así como todos los sentimientos, emociones y pasiones que puede suscitar un objeto del arte. El problema presentado por la inteligencia del arte queda resuelto por el carácter coexistencial de éste. Se ha dicho que el arte es sustancialmente normatividad, porque es el deber ser de la sensibilidad pura. El artista, al retornar a su naturaleza sensible y asumirla como origen y término de su existencia, no tiene en vista otra cosa que la realización auténtica de la propia individualidad. Pero esta realización se le presenta como exigencia que lo trasciende: como exigencia que es suya porque es y debe ser de todos, esto es, como una exigencia que lo liga sólidamente a todos los demás hombres. La realización de su individualidad de artista es la realización de un vínculo de comunidad o solidaridad por el que sale de la soledad y se encuentra en la comprensión de los otros. De aquí nace el deseo de gloria que es propio del artista. Pero una forma de comunidad o de solidaridad humana se ha realizado efectivamente, si el artista ha realizado efectivamente su individualidad. Y esta solidaridad o comunidad es la inteligencia misma que los demás hombres tienen o pueden tener de su obra.

La inteligencia artística es, pues, la solidaridad coexistencial solicitada y producida por la obra de

arte. La inteligencia artística se vuelve siempre y sólo al objeto estético; pero en el objeto estético no considera ni puede considerar más que la individualidad del artista. La inteligencia artística es la interpretación de la técnica del artista; y se ha visto que la técnica es el fundamento juntamente de la humanidad del objeto y la individualidad del artista. Interpretando la técnica realizada en el objeto estético, penetra y comprende la inteligencia artística las modalidades con las que ha retornado el artista hacia la naturaleza y se ha actualizado como sensibilidad pura. *Para la inteligencia artística es la obra de arte juntamente la revelación de la naturaleza y la autobiografía del artista:* es una llamada a ese retorno a la naturaleza que es la vía de la realización auténtica del hombre como naturaleza, y juntamente una llamada a una forma no caduca de solidaridad humana.

La inteligencia se liga así estrechamente al arte sin pisar de nuevo el camino de éste. El que entiende de arte no es un artista fracasado o potencial, sino sólo un hombre que se siente solidario de otro hombre en el común esfuerzo, lleno de peligro y de fascinación, de liberación y de rescate.

9. Historicidad del arte

Como retorno a la naturaleza, es el arte esencialmente historicidad. El arte está más allá del tiempo, pero no más allá de la historia. Excluye de sí la destrucción, la dispersión, la banalidad de la sensibilidad primitiva porque es la vuelta de la sensibilidad primitiva a sí misma, esto es, a su originaria unidad. En este sentido, vence la caducidad, la mudanza, la falta de significación del tiempo. El tiempo puede, en efecto, mantenerse ligado a la naturalidad que se abandona, que se dirige únicamente hacia las cosas del mundo, se dispersa y se olvida entre ellas. Pero así como el hombre, retornando a la sensibilidad primitiva, se

retrae de la dispersión implícita en ella, y realizándose en su relación con ella, constituye la unidad de la misma, así en este acto pasa del tiempo como dispersión, destrucción y falta de significación a la historia como concentración, conservación y riqueza de significación. Retornando a la naturaleza, salva el hombre del tiempo a la naturaleza y la coloca en la historia. La historicidad pertenece, por ende, a la esencia misma del arte como movimiento de retorno, como estructura.

En la historicidad se constituye el pasado, conservándose en su significación fundamental y eterna. La historia es el reconocimiento del pasado en aquello que es digno de sobrevivir: es la constitución del pasado como porvenir. *El arte, como retorno a la naturaleza, no está en la historia: es él mismo historia.* Es historia por el movimiento intrínseco que lo constituye. El retorno a la naturaleza es un retorno al origen; es un reconocimiento del origen, es un ponerlo en ser y un hacerlo valer como tal; es un hacer de él el porvenir. Y en cuanto es historia, jamás repite el arte el pasado. La repetición supondría que el pasado sería tal fuera del acto del reconocimiento; y que este reconocimiento pretendería ser una reproducción fiel. Pero, en realidad, el reconocimiento del pasado es la constitución del pasado, es la revelación de su verdadera significación; y sólo en su verdadera significación resulta el pasado maestro del porvenir. La tradición es frecuentemente en el arte más revolucionaria que cualquier voluntad de innovación; y, en verdad, una voluntad innovadora no tiene efecto sino devuelve al arte a su verdadera esencia, esto es, a su origen, y si no lo hace reconocer en su mismo pasado. La historicidad del arte lo devuelve, una vez aún, a la solidaridad de la existencia entre los hombres. El reconocimiento del pasado es la constitución de una tradición en la que se forma y vive una comunidad de hombres solidarios entre sí. El arte y la inteligencia del arte determinan con su historicidad una comunidad

coexistencial en la cual, y sólo en la cual, se encuentran los hombres a sí mismos, porque tal comunidad realiza la individualidad de cada uno, su naturaleza originaria.

10. El arte como realización auténtica del hombre

Las consideraciones anteriores permiten concluir que el retorno a la naturaleza es, en verdad, el camino para penetrar en la esencia del arte. El simple análisis de tal retorno permite entender y justificar no sólo los caracteres y las manifestaciones fundamentales del arte, sino también su seriedad y su concreción existencial. El retorno a la naturaleza incluye y actualiza la metafísica entera del arte, anudándola estrechamente a la realización auténtica de la existencia humana como tal. La metafísica del arte, de la que he expuesto sumariamente algunos principios, conecta sólidamente el arte a la normatividad constitutiva del humano existir. Sólo es artista o entiende de arte el hombre que no deja de escuchar la llamada de su humanidad. La conexión entre el hombre y el mundo resulta retrotraída en el arte a su condición trascendental. Si tal conexión es la sensibilidad, es el arte el retorno a la sensibilidad, esto es, su reconocimiento y su asunción como término final. El hombre, puesto por la sensibilidad en relación con las cosas del mundo, resulta puesto por el arte en la relación genuina y directa con la sensibilidad que condiciona las cosas. El arte realiza la condición trascendental de la sensibilidad; y con esto realiza al hombre en su existir concreto y originario, en su individualidad auténtica. Pero sólo realiza al hombre en el acto en que revela al hombre la naturaleza misma en su unidad y su última raíz existencial.

Como retorno a la naturaleza, se sustrae inmediatamente el arte a la esfera de las imágenes, de las

intuiciones, de las contemplaciones, y en general a toda esfera determinada de actividades psíquicas o espirituales, reconociéndose y poniéndose en su verdadero sitio, en el centro de la existencia del hombre. El arte es, entonces, problematicidad y riesgo. El hombre, que es naturaleza, puede olvidar que lo es, dispersándose entre las cosas que la naturaleza le ofrece, traicionando a la naturaleza misma; y en tal caso se encierra en el aislamiento, no comprende ni lo comprenden, está indefenso frente a la destrucción del tiempo que dispersa el valor y la significación de las cosas. En tal caso, falta a su realización, es infiel a sí mismo. Pero la fidelidad a sí mismo le impone el reconocerse y ponerse como naturaleza. La relación de su existir se cierra, en tal caso, en círculo, asumiéndose como término el principio originario. La naturalidad del hombre se realiza entonces en la relación consigo misma: se realiza como arte.

El arte entraña, por ende, en su realización y en la inteligencia de él, una elección decisiva, un empeño total. El empeño total determina el gran arte, el cual determina, a su vez, la tradición y establece la continuidad vital de la comunidad que se funda sobre ella.

La consideración del arte pone así, una vez aún, a cada uno de nosotros frente a su propia responsabilidad de hombre. El problema del arte empeña a cada uno directamente e íntegramente. Cada uno de nosotros está llamado a afrontarlo en el acto en que decide de sí y de su propio destino. Cada uno debe resolverlo por y para sí, cada uno por y para todos.

ÍNDICE

Este libro se terminó de imprimir el día 17 de octubre de 1980 en los talleres de Editorial Andrómeda, S. A., Av. Año de Juárez 226-C, México 13, D. F. Se tiraron 5 000 ejemplares.

Nicola Abbagnano

INTRODUCCION AL EXISTENCIALISMO

Conocido desde 1939 por la publicación de su obra principal. *La estructura de la existencia,* Nicola Abbagnano ha denominado "existencialismo positivo" a su propia posición, para distinguirla de las formas pesimistas del existencialismo francés.

Esta pequeña *Introducción al existencialismo* es, en realidad, un resumen hecho por el propio autor de su obra capital, en el que expone su concepción de la filosofía como un trabajo de indagación o investigación doctrinal que no se justifica si no se reconoce que está fundado sobre la naturaleza misma del hombre en cuanto existencia. Los problemas de la filosofía conciernen verdaderamente al *ser* del hombre, y no del hombre en general sino de *cada* hombre en la concreción de su existir, y son llamamientos que se le dirigen para que se ponga en claro consigo mismo, asuma sus responsabilidades y tome sus decisiones.

Así, pues para Abbagnano la filosofía es siempre obra estrictamente personal que pone en juego el destino concreto, en el mundo y entre los hombres, del ser humano que se empeña en ella. Y puesto que nadie puede decidir por otro, ni tomar sobre sí la elección y la responsabilidad que toca al otro, el filosofar es lo que hay de más íntimo y más secreto en la existencia del individuo.

ARTE • RELIGION Y FILOSOFIA
PSICOLOGIA Y CIENCIAS SOCIALES
HISTORIA • LITERATURA • CIENCIA Y TECNICA

